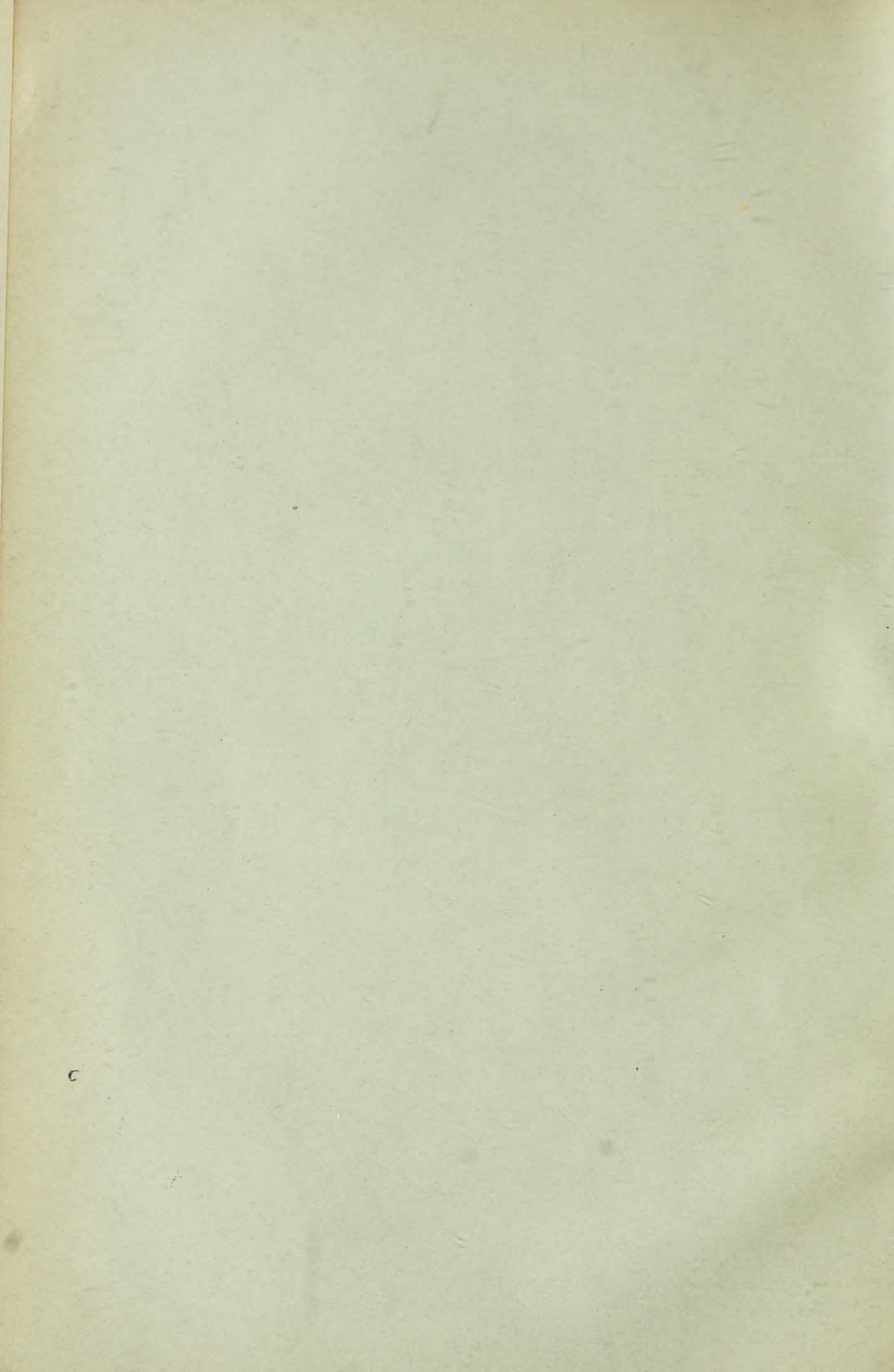
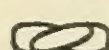

3 1761 06973201 4



Jesaias 53
in der neueren Theologie.



Ein Überblick.



Von Lic. Dr. Ernst Ziemer
in Breslau.



Cassel 1912.
Verlag von Edmund Pillardy.



Gar mancherlei Fragen sind es gewesen, welche die alttestamentliche Wissenschaft in den letzten 25 Jahren beschäftigt haben. Zu Anfang derselben herrschte Wellhausen mit der Graf-Reuss'schen Hypothese über die alttestamentliche Geschichte, über die Entstehung der israelitischen Religion und damit über die Entstehung des alttestamentlichen Schrifttums fast auf der ganzen Linie, und fast alle Alttestamentler von Fach leisteten ihm unter der Losung: „Erst die Propheten, dann das Gesetz" Heeresfolge. Zu dieser ersten Frage trat dann in den 90er Jahren die andere über den Einfluss der assyrisch-babylonischen und überhaupt der ganzen vorderasiatischen Kulturwelt auf die israelitische Geschichte, Kultur und Religion; nach Eberhard Schrader hat sie besonders Friedrich Delitzsch durch seinen Vortrag „Babel und Bibel" 1902 in Fluss gebracht, und eine Zeitlang schien es, als ob alles Licht auch für die Bibel aus Babels Trümmerhaufen aufgehen sollte. Inzwischen haben sich sowohl in der Wellhausen'schen wie in der Delitzsch-schen Theorie die hochgehenden Wogen, die ein schrankenloses Niederreissen fast alles bis dahin Bestehenden mit sich zu bringen schienen, wieder etwas gelegt, und es ist schon jetzt ein Wiederaufbauen gefolgt, und zwar, urteilen wir recht, ein Wiederaufbauen von so manchem guten alten Gebäude, welches man doch zu schnell niedergerissen hatte.

Neben diesen beiden Hauptfragen der alttestamentlichen wissenschaftlichen Arbeit sind es aber auch in den letzten 25 Jahren noch mehrere kleinere und doch nicht unwichtige Fragen gewesen, welche eine eingehende Bearbeitung gefunden haben, z. B. Individual- oder Gemeindepsalmen u. a. Unter diesen nimmt Jesaias 53 (genauer Jesaias 52, 13—53, 12) und besonders die Frage nach dem Ebed-Jahwe eine bedeutsame Stelle ein. Eine umfangreiche Literatur ist darüber entstanden, und es ist wohl der Mühe wert, die Behandlung von Jesaias 53

in der neueren Theologie darnach kennen zu lernen. Wir unterscheiden dabei eine dreifache Arbeit, nämlich 1. die textkritisch-exegetische, 2. die literarkritische und 3. die theologische. Wir bemerken noch dazu, dass neben Jesaias 53, dem sogenannten vierten Ebed-Jahwestück auch die drei ersten gestreift werden müssen, nämlich Jesaias 42, 1—7; 49, 1—8; 50, 4—9.

---

1. Die textkritisch-exegetische Arbeit an Jesaias 53.

In 52, 13 hat ישׂכיל bei einigen Forschern Anstoss erregt. Duhm sagt: „Man wird dies ישׂכיל, das im ganzen Gedicht zu keiner rechten Geltung kommt, und an בדעתו c. 53, 11 nur eine schwache und zweifelhafte Stütze hat, gern fahren lassen und dafür ירום zum ersten Stichos ziehen.“ Marti spricht: „Viel wahrscheinlicher ist Buddes Vermutung, dass ישׂכיל aus ישׂראל verdorben ist. Dann nennt das vierte Ebed-Jahwegedicht wie das zweite 49, 3 den Namen des Gottesknechtes und bestätigt die Richtigkeit der Auffassung, welche den Ebed-Jahwe auch in diesem Ebed-Jahwegedicht mit Israel identifiziert.“ Bei beiden liegen hiernach die Gründe für ihre kritische Stellung gegenüber dem ישׂכיל offen zutage. Marti geht von der Meinung aus, der ע"י ist überall ein Kollektivum, das Volk Israel, und konstruiert sich mit dieser Textänderung eine Stütze für diese seine Meinung. Wenn er 49, 3 dazu anführt, so ist dagegen zu sagen, dass dort eher das ישׂראל zweifelhaft sein könnte, da es in der Handschrift Kennicott 96 fehlt; dass es dort aber, wenn es auch stehen bleibt, viel eher als Parallelbegriff zu עבדי zu fassen ist, als Vokativ, in dem Sinne also: „Ein Knecht bist du mir, ein Israel, d. h. ein Gottesstreiter, an dem ich mich verherrliche.“ Duhm will dagegen ישׂכיל fallen lassen aus Gründen des Metrums; das ist aber noch viel weniger stichhaltig; denn über das Metrum im Hebräischen ist man doch immer noch recht im unklaren (und zu welchen Gewaltmassregeln Duhm zur Konstruierung des Metrums greift, wird nachher noch darzutun sein); und gerade bei Jes. 53 ist es so unsicher, dass König, Sellin u. a. überhaupt auf die Bezeichnung

Ebed-Jahwelieder verzichten und statt dessen den Ausdruck Ebed-Jahwestücke gebrauchen. Wir urteilen daher, dass ישׂכיל zu Unrecht aus dem Text entfernt wird, lassen es mit LXX, Vulg. u. a. Übersetzungen stehen und übersetzen es mit König (vergl. 2. R. 18, 7: והיה י״י עִמּוֹ בְּכֹל אֲשֶׁר יֵצֵא ישׂכיל) W. B. 464): einsichtsvoll handeln, Erfolg haben, gemäss den parallelen Ausdrücken, die den Erfolg klimatisch beschreiben. Diese Klimax beschreibt Delitzsch (S. 513) richtig als Anfang, Fortgang und Ausgang oder Gipfel der Erlösung.

V. 14—15 bilden nach Duhm „eine abscheuliche Periode, wenn der Text richtig sein könnte." Er fügt hinzu: „Es kommt hinzu, dass die Distichenform, die in der ganzen langen Dichtung mit vollkommener Klarheit durchgeführt ist, sich hier zerstört zeigt, so dass endweder etwas zugesetzt oder ausgefallen sein muss." Marti ist derselben Meinung; nach ihm ist „höchstwahrscheinlich hinter רבים eine Lücke anzunehmen." Duhm setzt deshalb vor die beiden כֵּן in 14b und 15a noch ein drittes כֵּן, welches er auf das erste כאשׁר bezieht; er ergänzt mit einem Wortspiel: כאשׁר שׁממו עליו (statt עליך) כֵּן יִשְׁמְמוּ עָלָיו und fügt dann das רבים des Textes an: „Wie sie erstarrten über ihn, so werden erstaunen über ihn viele." Marti ergänzt nach 49, 7 und Ez. 32, 10: וְשָׂרִים שָׂעֲרוּ עָלָיו und übersetzt: „Wie sich über ihn viele entsetzten und Fürsten seinetwegen schauderten." Es ist zugegeben, dass die Periode hart ist; doch gegen beide ist zu bemerken, dass das doch höchst merkwürdig wäre, wenn ein solcher von ihnen vorgeschlagener glatter Text der ursprüngliche gewesen wäre, dann aber vollständig verloren gegangen (denn auch keine Übersetzung bietet etwas Ähnliches) und an seine Stelle dieser schwerere Text getreten wäre. Das Umgekehrte wäre eher erklärlich, dass nämlich der schwere ursprüngliche Text in einen leichteren aufgelöst und dieser dann in der Überlieferung an seine Stelle getreten wäre. So wird es auch hier bei dem Hauptgrundsatz wahrer Textkritik bleiben müssen, dass von zwei möglichen Lesarten die schwerere den Vorzug haben muss, und so fassen wir in dem uns vorliegenden Text V. 14b von כֵּן an als erklärende Parenthese zu 14a und beziehen erst das

zweite כֵּן in V. 15 auf das כַּאֲשֶׁר in V. 14a. Auch ist kein Grund vorhanden, dass עָלֶיךָ der Anrede (so auch LXX u. Vulg.) mit Pesch. und Targum, Duhm und Marti in עָלָיו der Aussage zu verwandeln. Derartige schnelle Übergänge von der Aussage in die Anrede und wieder zurück, wie hier in V. 14 und 15, finden sich in lebhafter Rede der Propheten sehr häufig. Wir übersetzen also bisher:

Siehe, Erfolg haben wird mein Knecht,
  Er wird emporkommen, sich erheben und sehr hoch sein.
Wie über dir viele erstarrten —
  So entstellt, nicht mannesgleich war sein Aussehen
  Und seine Gestalt nicht wie der Menschenkinder —
Also wird er zum Aufspringen bringen viele Völker,
  Über ihn werden Könige ihren Mund schliessen,
Denn was ihnen nicht erzählt war, das sehen sie,
  Und was sie nicht gehört haben, das nehmen sie wahr.

Statt יַזֶּה in V. 15 will Marti ohne Grund lieber יִרְגְּזוּ oder mit Cheyne יִשְׁתַּחֲווּ lesen; ohne Grund; denn יַזֶּה von נזה, hier nicht mit Luther mit dem in der Kultussprache (Ex. 29, 21) üblichen „sprengen“ (aber dann nie mit dem acc. dessen, was besprengt wird, verbunden, also nicht: besprengen) zu übersetzen, sondern vielmehr: zum Aufspringen zu bringen — dieses יַזֶּה „bildet einen signifikanten Gegensatz zum parallelen ‚erstarren‘ in 14a.“ (König, W. B. 270).

53, 1 ist heiss umstritten worden, und zwar ging der Streit hauptsächlich einmal um die Bedeutung des Wortes שְׁמֻעָה und sodann darum, wer hier in V. 1—6 der Redende sei. Hier tritt vor allen Dingen Giesebrecht dafür ein, dass wie früher Hofmann in Weissagung und Erfüllung angenommen, dann aber im Schriftbeweis zurückgenommen hatte, die Heiden die Sprecher seien. Marti steht auf Giesebrechts Seite, während Delitzsch, Duhm, Orelli, König, Sellin, kurz die meisten anderen davon nichts wissen wollen. Am besten spricht sich, indem er zugleich beides zusammenfasst, Laue darüber aus. Er sagt: (Theol. St. u. Krit. 1904, 348f.): „Die Hypothese Giesebrechts, der zufolge die Heiden 53, 1 sprechen, scheitert am exegetischen Tatbestand. V. 1 besteht offenbar aus zwei Hälften, die rein kopulativ miteinander verbunden sind. Es ist also am natürlichsten, die Hauptbegriffe

beider Vershälften in synonymen Parallelismus zueinander zu setzen. Der שמועה 1a wird also זרוע יהוה 1b entsprechen und mit der Bedeutung von 'ש wird die Fassung von ז'י harmonieren müssen. Dass nun, um mit V. 1b zu beginnen, ז"י eine von י"י ausgehende Tätigkeit bezeichnet, seine Machterweisung bedeutet, dürfte einem Zweifel nicht unterliegen (So auch Giesebrecht: „Arm des Herrn steht dann auch gerade zu für das geschichtliche Eingreifen Gottes selbst, es wird soviel als ‚Machttat, Wundertat Gottes'." Beiträge, S. 155). Steht nun 1b, mit V. 1a in dem angegebenen parallelen Verhältnis, so wird man ש"י zunächst allgemein als eine von Jahwe ausgehende (nicht etwa bloss menschlich vermittelte) Kunde zu erklären haben. Mithin wird man auf den Gedanken einer resp. der göttlichen Offenbarung, Inspiration geführt. 'ש wird so viel wieAudition bedeuten, und zwar nach Kap. 50, 4ff. (Jüngerzunge und so ursprünglich Prophetenrede) prophetische Inspiriation überhaupt. Wird man also bei ש"י durch sprachliche und sachliche Argumente nicht auf heid nische, sondern auf „spezifisch innerisraelitische" Verhältnisse geführt, so stimmt der prädikative Zusatz „glauben" zu dieser Annahme aufs beste." In einer Anmerkung fügt Laue noch hinzu: „Dass 'ש von Luthers markiger Übersetzung ‚Predigt' nicht gar fern ist, scheint sicher. Die Audition des Propheten blieb nicht auf ihn beschränkt, sondern trieb ihn zur Ausübung seines Berufs, d. h. zur Predigt." Auch König, W. B. 510b stimmt dieser Bedeutung von 'ש zu, wenn er es dort übersetzt, sowohl als „Gehörtes, empfangene Kunde", als auch „das zu Gehör Gebrachte, Kunde im aktiven Sinne, Verkündigung, Tatsachen-Unterricht."

Ist dies aber richtig, ist also 'ש die vom Propheten von Gott vernommene und von ihm dann weiter an die Menschen gegebene Kunde, dann kann der Sprecher nur der Prophet, bezw. da der Plural steht, der Prophet mit Einschluss des Volkes sein. Giesebrecht führt dagegen an (Beiträge 147; Knecht Jahwes, S. 71): „Nur wenn 53, 1ff. die Heiden sprechen, lässt sich eine logische Gedankenordnnng erkennen." „Es ist kein Wechsel der Person in 53, 1 angedeutet, nichts weist darauf hin, der Prophet beabsichtige, zu etwas ganz Neuem über-

zugehen; dieser Tatbestand zwingt angesichts der Gedankenübereinstimmung zwischen 53, 2ff. und 52, 13ff. zur Zusammenfassung dieser Verse." Demgegenüber muss darauf hingewiesen werden, dass allerdings der Prophet in 53, 1 durchaus nicht zu etwas ganz Neuem übergeht, und dass ja gerade bei dieser Fassung das Subjekt dasselbe bleibt, nämlich der Prophet. Hat er 52, 14—15, wie Laue ausführt, „so deutlich und umständlich wie möglich gesagt, dass vom „glauben" im Munde der Heiden nicht die Rede sein konnte. Erst als sie mit ihren eigenen Augen sahen, mit eigenen Ohren hörten, wurden sie anderen Sinnes," — so fährt er nun in 53, 1 fort und sagt, „dass der Ebed in seiner Niedrigkeit von Israel ebenso tief verkannt ist als von den Heiden."

Dazu tritt die Erwägung über den Inhalt von V. 2—6, welche Giesebrecht ja auch den Heiden in den Mund legt. Sellin sagt dazu folgendes (Studien I, 53): Die „ausschlaggebende Frage lautet so: kann Dtjes. den Heiden, nachdem dieselben Zeugen der Erhöhung Israels geworden sind (sc. Giesebrecht hält den ע"י für das Volk Israel), Worte in den Mund legen, des Inhalts, dass dies sein Leiden, die Gefangenschaft und das Exil freiwillig, geduldig und zur Sühne für die Völker auf sich genommen habe oder nicht? Und unsere Antwort darauf ist ein entschiedenes Nein!", und zwar „deswegen, weil diese Anschauung allen sonstigen dahin zielenden Aeusserungen desselben direkt ins Angesicht schlüge." (Vgl. auch Dalmann, S. 10 und 11; auch Laue: „Entscheidend spricht gegen ihn (G.) und seine Anhänger die Tatsache, dass 53, 2ff. im Munde der Heiden unpassend sind.")

Damit dürfte Sellin recht behalten, und nach alledem kann wohl als erwiesen angesehen werden, dass in 53, 1 auch der Prophet, nicht aber die Heiden die Redenden sind. Was sagt der Prophet? Wir übersetzen:

Wer hat aber unserer Verkündigung geglaubt,
Und die Machttat Jahwes, über wem ist sie enthüllt?

Marti sieht in diesen Worten mit Giesebrecht nur Staunen, Verwunderung über die glänzende Erhöhung des ע"י, also in dem Sinne: „Wäre es möglich? Hören wir recht? Wer konnte dies vorhersehen?" (Giesebrecht, Beiträge 156. Marti, Komm.

zu V. 1). Sellin fasst sie, nur mit Beziehung auf Israel, anstatt auf die Heiden, ähnlich auf. Es ist ihm „kein Vorwurf, keine Selbstanklage, aber auch keine Entschuldigung, sondern nichts weiter als ein Ausruf staunender Verwunderung derer, die die ganze Botschaft von 53, 13—15 vernommen haben." (Rätsel, S. 41. Studien I, S. 45.) Nach dem aber, was wir vorhin über den Zusammenhang dieser Verse nach Laue gesagt haben, müssen wir mehr als eine blosse Verwunderung in dieser Frage finden. Sie verlangt doch eine Antwort, und diese Antwort auf das מִי Wer? kann nur lauten: Niemand! — darin aber liegt die Klage des Propheten. (So Delitzsch und Dalmann.) Orelli sagt darüber richtig (Alttest. Weissagung S. 441): „Dem Mysterium nähertretend, lässt der Prophet Israel reden (NB. in welches er sich selber einschliesst; er selber hat, dies gegen Marti, der ihm gewordenen Kunde auch nicht rechten Glauben geschenkt) und verkünden, was es erlebt und jetzt am Ende der Wege Gottes erkannt hat. Es muss bekennen, dass die Kunde von der wunderbaren Liebesabsicht des Herrn, sich durch den Niedrigsten am herrlichsten zu offenbaren, ihm freilich durch seine Propheten zu Ohren kam, aber keinen Glauben bei ihm fand, dass es die auf sein Heil abzielenden Anstalten Gottes in seiner Mitte erlebte, aber nicht verstand."

Zu V. 2 schreibt Giesebrecht: „Leider ist gleich im Anfang der Text des 2. Verses entstellt. Das לפניו muss in לפנינו geändert werden, denn nach dem Zusammenhang kommt es nicht darauf an, was der Knecht Gottes in den Augen, d. h. nach dem Urteil Gottes (auf ihn allein könnte das Suffix der 3. sing. zurückgehen) während der Zeit seiner Erniedrigung war." „Sonach passt allein in den Zusammenhang: er schoss vor uns auf wie ein Reis." Marti will dagegen lesen לְפָנִים, „vormals". Beides ohne Grund, denn לפניו vor ihm, d. h. vor Gott, passt vorzüglich und ist gut bezeugt. Duhm erinnert mit Recht an לִפְנֵי עֵלִי in 1. S. 3, 1: Samuel diente dem Herrn vor Eli als seinem Aufseher, Erzieher, Vorgesetzten; er fügt erklärend hinzu: „Mit dem Auge auf Gott, im Bewusstsein seiner Bestimmung (49, 1) wuchs der Gottesknecht heran, aber unter kümmerlichen Verhältnissen."

In V. 3 sieht nur Cheyne das אישים als Dittographie an für das folgende איש מ(כאבות) und liest dafür נִבְזֶה הוּא וְנִקְלֶה. Marti schliesst sich ihm an. Der Plural אישים statt des gewöhnlichen אֲנָשִׁים kommt ja in der Tat seltener vor; aber das genügt nicht zur Rechtfertigung der Streichung. Die Männer, d. h. wohl im Gegensatz zu בני אדם, den gewöhnlichen Leuten, die Vornehmen, die Standespersonen, verlassen ihn. Duhm meint zwar, die Uebersetzung „Herren“ würde hier den Sinn nur abschwächen: „Ist es denn so schlimm, nicht mit Vornehmen zu verkehren, ist das ein Unglück wie die beständige Krankheit?“ Für jeden beliebigen Sterblichen ist es das zwar nicht, wohl aber für den ע"י, der Gottes Botschaft auszurichten hat; auch ist von gesellschaftlichem Verkehr nicht die Rede, sondern das ist gemeint, was Delitzsch ausspricht mit den Worten (S. 518): „Die Oberen seines Volkes, die Grossen dieser Welt zogen die Hand von ihm ab, zogen sich von ihm zurück; er hatte keinen derer, die etwas galten, auf seiner Seite.“ Wie Sellin die einzelnen Stücke dieser Verse auf eine vormals königliche Person beziehen will, davon wird später die Rede sein.

Wir übersetzen hiernach V. 2—3 wie folgt:

Er wuchs auf vor ihm wie ein Schössling
    Und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich.
Er hatte keine schöne Gestalt und keine Herrlichkeit, dass wir auf ihn sähen,
    Und kein Aussehen, dass wir Gefallen an ihm gefunden hätten.
Verachtet war er und verlassen von Männern,
    Ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit,
Und wie einer, vor dem man das Angesicht verbirgt,
    War er verachtet, und wir hielten ihn für nichts.

Die folgenden Verse von 4—6 haben zu textkritischen Bedenken keinen Anlass gegeben. Wir übersetzen daher wie folgt:

Aber fürwahr, unsere Krankheiten, er trug sie,
    Und unsere Schmerzen, die lud er sich auf,
Wir aber hielten ihn für einen Getroffenen,
    Für einen Gottgeschlagenen und Niedergedrückten.
Und er war doch durchbohrt um unserer Frevel,
    Zerschlagen um unserer Verschuldungen willen.
Die Züchtigung zu unserem Heile (uns zum Heil) lag auf ihm,
    Und durch seine Striemen ward uns Heilung.
Wir alle, wie Schafe gingen wir irre,

Ein jeder wandten wir uns auf seinen Weg (Marti: wir gingen alle unsere eigenen Wege).

Der Herr aber liess ihn treffen
Die Verschuldung von uns allen.

In V. 7 wird nur das 2. ולֹא יפתח פיו beanstandet. Duhm sagt: „Das 2. ‚und öffnet seinen Mund nicht' ist zu streichen, weil übel nachhinkend, die Strophe überfüllend und hinter נֶאֱלָמָה, das es fortsetzen will, völlig überflüssig." Marti stimmt zu, ebenso Klostermann, wogegen Delitzsch es als ursprünglich verteidigt. Es dürfte zugegeben sein, dass es durch Dittographie in den Text eingedrungen ist, wie ja solche Fälle bei einzelnen Buchstaben und ganzen Wörtern als Schreibfehler wohl vorkommen (Ez. 28, 23; 29, 4. Hos. 4, 18. 6. — Ez. 1, 20. Jes. 41, 1) Jedenfalls ist es aber nicht, wie Luther tut, auf Lamm, רחֵל zu beziehen, weil es dann תִּפְתַּח heissen müsste, sondern auf dasselbe Subjekt, wie es das erste יִפְתַּח hat, also auf den Knecht Gottes.

Sehr schwer sind die folgenden Verse. Zu V. 8 sagt Duhm: „Von jetzt an zeigt der Text manche Fehler", und Marti meint: „Dass diese Strophe von dem Tod des Ebed-Jahwe handelt, ist gewiss; dagegen aber alles einzelne unsicher." Schon gleich die ersten Worte מֵעֹצֶר וּמִמִּשְׁפָּט לֻקָּח werden ganz verschieden übersetzt und aufgefasst. Marti übersetzt: „Ausgeschlossen vom Recht ist er hinggerafft." Er liest also nicht מֵעֹצֶר, sondern fasst dieses Wort als ein passives (vielleicht Pual) Partizipium מְעֻצָּר von עצר zurückhalten, abschliessen. Alle anderen lassen מֵעֹצֶר stehen, mit Recht. Duhm denkt bei לֻקָּח an Henochs Entrückung, wovon es Gen. 5, 24 heisst אֵינֶנּוּ כִּי לָקַח אתו אֱלֹהִים, er ist nicht mehr: denn Gott hatte ihn fortgenommen. Er übersetzt demnach: „Aus Druck und Gericht ist er entrafft" und fügt als Erklärung hinzu: „Er wurde aus der Not und dem Gericht, dem Strafgericht nach jüngerem Sprachgebrauch (26, 8f.) entrückt, — wohin? Sicher meint der Dichter nicht zu neuen Martern, etwa zum Kreuzestode; denn davon steht nichts da, und entrückt werden ist schon ein Sterben, wenn auch ein Sterben zu neuem, geistigem Leben. Dass der Gottesknecht mit einem Elias und Henoch zusammengebracht wird, kann bei einem

nachexilischen Schriftsteller nicht auffallen; übrigens ist ein Unterschied da; denn nach V. 9 ist der Körper nicht mit entrückt." Nun ist gewiss, dass לֻקָּח auch 2. R. 2, 10 von der Entrückung Elias gebraucht wird (pt. pual für מְלֻקָּח wie יוּלַּד Jud. 13, 8 für מְיֻלָּד). Aber ist denn da überhaupt von einer Entrückung zu reden, wo der Körper nicht mit entrückt wird? Ist das nicht vielmehr gerade das Charakteristikum einer Entrückung, dass plötzlich der Körper nicht mehr sichtbar ist? Daraus folgt, zumal da V. 9 von seinem Grabe die Rede ist, dass es mit der Entrückung hier nichts ist. Giesebrecht (Beiträge) hat recht, wenn er sagt: „In dem ersten Sätzchen wird am sichersten eine Schilderung seines gewaltsamen Todes gesehen." Gewiss, עֹצֶר Druck, gewaltsame Behandlung und מִשְׁפָּט Rechtsverfahren, „welches ihm den Prozess machte, ihn als todeswürdig verklagte und verurteilte, also die ungerechte Justiz" (Delitzsch, S. 523) gingen voran, dann folgte das לֻקָּח. Was dieses letztere hier bedeutet, entnimmt Orelli (Komm. u. alttestamentl. Weissagung, S. 445) aus Prov. 24, 11. Dort heisst es הַצֵּל לְקֻחִים לַמָּוֶת: „Rette die zum Tode Geschleppten." Demnach ist ihm beizustimmen, wenn er sagt: „לֻקָּח hat in diesem Zusammenhang die düstere Bedeutung wie Prov. 24, 11. Es steht wie unser (zum Tode) Abführen fast euphemistisch für Abholung zur Hinrichtung." So dürfte Sellin (Serubbabel, S. 163) den Inhalt dieser Worte richtig wiedergegeben haben: „Aus Haft und Gericht ist er weggerissen, ein kurzer, gewalttätiger Prozess ist es gewesen, der ihm gemacht wurde, dann ist er eines gewaltsamen Todes gestorben."

Ist dieses die richtige Auffassung der Worte, so ist auch die rechte Deutung der folgenden Worte angebahnt: וְאֶת־דּוֹרוֹ מִי יְשׂוֹחֵחַ. Duhm, gemäss seinem Gedanken von der Entrückung, übersetzt דּוֹר mit Aufenthaltsort, „und seinen Aufenthaltsort, — wer erforscht ihn?" „דּוֹרוֹ," so sagt er, „ist nicht sein Grab, denn es handelt sich nicht um den entseelten Körper, wie V. 9 zeigt, sondern der Aufenthaltsort der Seele, die aus dem Diesseits entrückt ist. Wo mag er jetzt weilen, bei Gott, bei einem Elia oder Henoch?" Nun hat ja wohl דּוֹר einmal im Alten Testament, nämlich Jes. 38, 12 die Bedeutung

Wohnung, wie sie das gleiche arabische dârun, dûrun gewöhnlich hat. Aber, da wir den Gedanken an eine Entrückung oben abgewiesen haben und hier aufs neue abweisen müssen, weil man ja nach V. 9 das Grab genau kennt (Sellin, Serubbabel, 164 auch so), kann diese Bedeutung hier nicht in Frage kommen. Es bleibt übrig die gewöhnliche Geschlecht, Generation, Zeitgenossen. Die Akkusativpartikel אֶת (so auch Ez. 17, 21. Neh. 9, 34) in der Bedeutung „was anbetrifft," hebt dabei das Subjekt nachdrücklich hervor, und das logische Objekt „es" ist, wie häufig, zu ergänzen oder in dem folgenden Satz mit כִּי zu finden. So ergibt sich die von Giesebrecht, Orelli, Delitzsch, Dalmann, Sellin gebilligte Übersetzung: „Was seine Zeitgenossen betrifft, wer erwog es, wer machte sich darüber Gedanken?" Es erübrigt sich also die Konjektur Martis, der דּוֹרוֹ in דַּרְכּוֹ ändert (sein Geschick, wer bedachte es); auch die Übersetzung der την γένεαν αυτου τις διηγησεται und die daran sich anschliessende Übersetzung Luthers „wer will seines Lebens Länge ausreden?" sind damit erledigt, sie bringen beide bei einer nicht zu belegenden Bedeutung von דור den Gedanken von V. 11 schon hier verfrüht. Klostermann tilgt die Worte ganz und liest dafür וְאַף־דֻּקַּר mit der Übersetzung: „Ja, auch durchbohrt."

Endlich ist noch der Schluss dieses Verses mit den Worten מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע לָמוֹ angefochten. Die meisten ändern nach der LXX die Schlussworte in נֻגַּע לַמָּוֶת, so Duhm, Marti, Giesebrecht, Sellin. LXX übersetzt: οτι αιρεται απο της γης η ζωη αυτου, απο των ανομιων του λαου μου ηχθη εις θανατον. Indessen ist doch der LXX-Text zur Rekonstruktion des Textes hier schwerlich zu gebrauchen, auch kehrt sich z. B. Giesebrecht und Marti im übrigen hier nicht an denselben. Giesebrecht liest vielmehr mit Weglassung des einen der beiden aufeinanderfolgenden ע (מפשע עמי) und Beziehung des י zu נגע: מִפְּשָׁעֵם יֻנְּגַע. Marti liest noch einfacher מִפְּשָׁעֵינוּ. Jedenfalls binden sich beide also nicht an den LXX-Text. Wir haben oben gesehen, wie LXX die Worte vorher falsch übersetzt hat, und wissen das ja auch sonst aus vielen anderen Stellen. Wir sagen deshalb mit Maecklenburg zu dieser Stelle (Z. f. wiss. Th. 1905, 488),

dass der LXX-Text mit Vorsicht, ja mit Misstrauen aufzunehmen ist, „ausserdem wird das Anerkenntnis dieser Emendation nach der LXX durch das Bedenken nicht bloss erschwert, sondern geradezu unmöglich gemacht, wie aus dieser nichtssagenden Lesart die schwierigere hebräische sich entwickeln konnte." Wir lassen also den masorethischen Text ungeändert stehen. Dann ergeben sich zwei Möglichkeiten. לָמוֹ steht pluralisch für לָהֶם; das ist das Gewöhnliche. Demgemäss übersetzt Dalmann: „wegen der Missetat meines Volkes, die Strafe, die diesem (und zwar seinen einzelnen Gliedern) sc. gebührte." Diese Auffassung empfiehlt sich nicht, sie ist zu hart und verlangt die Ergänzung der Präposition מִן vor נֶגַע und die Fassung des לָמוֹ als Relativsatz mit ausgelassenen אֲשֶׁר. Näher liegt es, לָמוֹ singularisch zu fassen, also gleich לוֹ; so Orelli und Delitzsch; dass dieses grammattisch zulässig ist, beweist Jes. 44, 15: עָשָׂהוּ פֶסֶל וַיִּסְגָּד־לָמוֹ, er macht es zu einem Götzen und verehrt ihn; ferner Gen. 9, 26. 27, wo es auf Sem bezogen wird (so König, W. B. 191b, der dort freilich unsere Stelle hier in Parenthese und mit Fragezeichen versehen wiedergibt). Fassen wir es also singularisch, so ergibt sich ganz ungezwungen die Übersetzung: wegen des Frevels meines Volkes war Plage ihm.

Wir übersetzen also V. 7—8 wie folgt:

Gequält (drangsaliert) war er und gebeugt (er beugte sich. Duhm: doch war er demütig),
Und nicht öffnete er seinen Mund,
Wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird,
Und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt ist.
Aus Bedrückung und aus Gericht ist er abgeführt, —
Aber unter seinen Zeitgenossen, — wer bedachte es?
Denn aus dem Lande der Lebendigen ward er weggerissen,
Um der Missetat meines Volkes ward Plage ihm.

In V. 9 liegt die Hauptschwierigkeit in den Worten עשיר und במותיו. Duhm spricht von dem „unsinnigen", Bertholet vom „unmöglichen" עשיר und Giesebrecht schreibt: „Dass עָשִׁיר hier kaum richtig ist, kann nicht zweifelhaft sein." Denn nach dem folgenden Versglied muss dieses im Gegensatz gegen die folgende Bemerkung ein schimpfliches Begräbnis geschildert haben; das Begräbnis bei einem Reichen aber hätte

kaum als schimpfliches gegolten." Er liest deshalb mit Hinzufügung eines ע vielmehr עשי רע und hat damit allerdings einen synonymen Ausdruck für רשעים gewonnen. Duhm findet das wieder reichlich allgemein und farblos. Nach ihm sind רשעים arme Sünder, Selbstmörder usw., und, fährt er fort, „dass man ihn auf dem Armensünderfriedhof begrub, muss auch der folgende Stichos besagen wollen. Vielleicht schrieb der Verfasser das aramäische עשיק unehrlich, betrügerisch, was wenigstens mit dem letzten Stichos übereinkommt, übrigens aber durch den רשעים zu dem Begriff des gerichteten Betrügers ergänzt werden muss." Marti hinwiederum sagt: „Weiter ist mit Cheyne פשעים für רשעים zu lesen, da man letzteres an Stelle des unmöglichen עשיר reich, braucht." Während also diese alle das Wort עשיר ändern, lassen Orelli und Sellin das Wort selbst wohl stehen, geben ihm aber den auch von den anderen gesuchten Sinn. Sellin sagt (Serubbabel, 165), dass עשיר im Sinne von Wucherer stehen bleiben kann; „unmöglich aber", so setzt er nur hinzu, „ist der Singularis, der Text muss nach den Gesetzen des Parallelismus עשירים gelautet haben." Orelli sagt (im Komm.): „עשיר ist also nach dem vorausgegangen Wort zu deuten als ein durch Unterdrückung und Betrug reich Gewordener, dessen Grabhügel noch von den durch ihn ausgesogenen Armen verwünscht wird." Alle diese Bemühungen gehen davon aus, dass der Text hier etwas gesagt haben müsse, was ein schimpfliches Begräbnis beschreibt, dass also ein synonymer Parallelismus vorliegen müsse; Orelli sagt ausdrücklich, dass diese Worte „den vorhergehenden parallel, nicht entgegengesetzt sind." An anderer Stelle (alttestamentl. Weissagung, S. 446, Anm.) setzt er noch hinzu, jedoch ohne Angabe eines Grundes: „Unstatthaft ist es, zwischen dem ersten Gliede und dem zweiten einen Gegensatz anzunehmen." Ja, aber warum denn? Nur, weil die Exegeten es so wollen? Es gibt aber in der hebräischen Poesie doch auch einen antithetischen Parallelismus. Wenn wir den hier einmal annehmen, ist an עשיר gar nichts zu deuteln; und umgekehrt, wenn wir עשיר in seiner ganz bekannten und gewöhnlichen Bedeutung fassen, so ergibt sich eben ein antithetischer Parallelismus, vor dem wir

uns keineswegs zu fürchten, sondern dessen Folgerungen wir getrost zu übernehmen haben. Delitzsch übersetzt so, und er behält damit gegen Findeisen (N. K. Z. 1898) recht: „man gab ihm, d. h. man bestimmte ihm (eine Änderung des וַיִּתֵּן in וַיֻּתַּן, wie Marti vorschlägt, ist unnötig) bei Gottlosen sein Grab, und bezw. aber bei einem Reichen war er במותיו.“ Ja, במותיו! Giesebrecht schreibt nur dazu, dass es „kaum richtig“ sei und denkt an מַצֵּבָתוֹ wie Gen. 25, 30. LXX hat den Plural hier nicht gelesen, sie übersetzt vielmehr και δωσω τους πονηρους αντι της ταφης αυτου, και τους πλουσιους αντι του θανατου αυτου. Hierauf stützt sich Duhm. Er sagt: „Man wird בָּמָתוֹ sprechen müssen, obgleich die künstliche במה sonst nicht als Grabhügel, sondern nur als Heiligtum vorkommt.“ „Jedenfalls,“ so schliesst er diese Betrachtung, „hat man eher ein Recht, aus unserem במתו Schlüsse auf die Beerdigung der Verfluchten zu ziehen, als in במותיו „in seinen Toden“ nicht nur eine Stümperei des Dichters anzunehmen, der im Suffix die Einheit und im Nomen die Pluralität des Gottesknechtes ausgesprochen, sondern auch eine lächerliche Trivialität (oder begrub man auch Lebende?) geschrieben haben würde.“ Marti bringt eine andere Lösung, während Orelli auch schreibt (im Komm.): „Ferner dürfte בָּמוֹתָיו zu lesen sein: sein Grabhügel, wenn auch sonst das Wort nicht vorkommt.“ Marti geht, um ein solches Wort zu bekommen, gewaltsamer vor; er sagt: „Für במותיו genügt die Änderung in בְּמוֹתוֹ kaum,“ „aber auch weder בָּמָתוֹ (seine Bama, was doch schwerlich Grabhügel bedeutet), noch בֵּיתוֹ oder בֵּית־מוֹתוֹ genügen; vielleicht ist wirklich mit Cheyne גְּדִישׁוֹ (oder גְּדִשׁוֹ) Hiob 21, 32 anzunehmen, da von במתיו das מ zu עשיר resp. רשעי gehören, בת gleich גד und יו der Rest von ישו sein kann.“ Gegen eine derartige Konjektur lässt sich nicht viel sagen; auf solchem Wege lässt sich schliesslich alles beweisen — oder behaupten?!

Doch auch Sellin muss hier noch erwähnt werden, mit der Texthypothese, die er im Serubbabel (S. 166) aufgestellt bezw. verteidigt hat. Nach Kessler und Bredenkamp möchte er dort am liebsten eine Emendation machen, „die, wie er nun

sagt, unsere Hypothese (von Serubbabel als dem ע"י) in glänzendster Weise bestätigen und die Parallele zu der Golgathaszene noch frappierender machen würde." „Die vorausgehende Pluralendung ים ist verloren (Sellin hatte dieselbe, wie wir oben sahen, als unbedingt nötig gefordert), sollte sie nicht in dem במ stecken? Dann bliebe תיו übrig, das sicher als תָּוו „sein Kreuz" zu lesen. Dies aber könnte natürlich nicht mit jenen beiden auf ein Grabzeichen gedeutet werden, sondern auf den Pfahl der Schande, an dem die Missetäter gehängt wurden. Jedenfalls hat diese Konjektur vor allen anderen wie עשׂי רע etc. das voraus, dass sie kein Zeichen streicht und keins hinzusetzt. Bedenken wir nun, dass der Kreuzestod gerade der war, mit dem im Perserreiche alle die aufständischen Statthalter ihre Autonomiegelüste büssen mussten (vgl. auch B. Esther), so will sich uns diese Deutung fast gewaltsam aufdrängen." „Was nun mich erst bestimmt, jene Konjektur wirklich als im hohen Grade wahrscheinlich zu empfehlen, ist der Umstand, dass sowohl ein bald nach dieser Zeit verfasstes Gedicht voraussetzt, es seien damals Judäer (und zwar שׂרים) gekreuzigt, Threni 5, 12, als auch ein anderer im Hinblick auf dieses Ereignis gedichteter Klagepsalm dasselbe bezeugt, Ps. 22, 17." So Sellin im Jahre 1898 im Serubbabel. Er hat selber drei Jahre später, in seinen „Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil" 1901 diese Konjektur nicht mehr gebrauchen können, als er in König Jojachin den ע"י fand, und hat den Vers dann auf einfache Exilierung umgedeutet. Auch Ps. 22 sieht er jetzt nicht als nach Serubbabels vermeintlichem Sturz, sondern als aus der Seele des verbannten König Jojachins gedichtet an. Damit ist auch für uns diese Konjektur erledigt.

Es bleibt also nur der Einwand Duhms übrig, dass es eine Stümperei des Dichters gewesen wäre, במתיו „in seinen Toden" zu schreiben. Aber nun heisst es doch auch Ez. 28, 10: מוֹתֵי עֲרֵלִים תָּמוּת die Tode (!) von Unbeschnittenen sollst du sterben (es bezieht sich auf den נְגִיד צֹר, den Fürsten von Tyrus); und auch Ez. 28, 8 ist von מְמוֹתֵי חָלָל (pl. von מָמוֹת), ebenso Jer. 16, 4 von מְמוֹתֵי תַחֲלֻאִים

die Rede. Sind das auch alles Stümpereien? Mit nichten! Es ist dieser Plural vielmehr der Plural des Prozesses, wie ihn König nennt (W. B. 215b, 228a) oder des Zustandes. Als solcher ist במותיו auch hier aufzufassen, also: bei, in, bezw. nach seinem Sterben. Ist dem so, dann fällt auch der andere Einwand Duhms damit hin, als ob „in dem Suffix die Einheit und im Nomen die Pluralität des Gottesknechtes ausgesprochen würde." Auch König, der בָּמוֹתָיו lesen möchte, wie Orelli, also plural von בָּמָה, sprach 1898 noch die Möglichkeit aus (N. K. Z. 1898, 913): „Nun tritt die Pluralform gerade bei der Bezeichnung der Grabstätte auch sonst auf. Aber trotzdem kann die Wahl der Pluralform bamothaw eine Hindeutung auf die kollektivische Deutung dieses Jahweknechtes enthalten." Nach den angeführten Bemerkungen aus seinem Wörterbuch scheint er aber 1910 diese Möglichkeit nicht mehr aufrecht zu erhalten. Jedenfalls wäre ihm wie Duhm dann auch entgegenzuhalten, was Orelli bemerkt (Komm.): „Jedenfalls kann der Plural weder in der einen noch in der anderen Bedeutung für kollektiven Sinn des leidenden Subjekts geltend gemacht werden, dem widerspricht schon (der Singular) קִבְרוֹ, aber auch die ganze individuell gehaltene Schilderung." Nicht unerwähnt bleibe, dass Klostermann liest: וְאֶת־עֹדֵי שֶׁקֶר בְּמֵתָיו und übersetzt: „und bei Meineidigen unter seinen Leichen."

Wir übersetzen demnach V. 9 ganz nach dem masorethischen Text:

Man gab ihm bei Gottlosen sein Grab,
Aber bei einem Reichen war er bei seinem Sterben,
Wiewohl er keine Gewalttat verübt
Und kein Betrug in seinem Munde gewesen.

Über V. 9 spricht sich Duhm ganz verzweifelt aus. Er sagt: „Zu erwarten ist der Gedanke: haben die Menschen so entschieden, so entscheidet Gott anders." „Aber hier ist der Text in einem greulichen Zustande und gänzlich unverständlich, auch das Metrum durchaus zerstört." Die wörtliche Übersetzung, meint er, „ist so gänzlich unmöglich, dass selbst die versuchten Änderungen der Aussprache nichts helfen können." „Es ist zweifelhaft, ob wir jemals den ursprünglichen Wortlaut und Sinn herausbringen." Bertholet sagt (S. 19f.):

„Es steht für mich ausser allem Zweifel, dass der ursprüngliche Wortlaut von 10. 11a unrettbar verloren ist. Wir stehen hier vor einem der Fälle, wo entweder auf eine Rekonstruktion des Textes überhaupt zu verzichten ist — und das wäre vielleicht das richtigste —, oder aber wo man sich ein Herz fasst, einen denkbaren Text aus eigenen Mitteln herzustellen, der dann freilich nur einen sehr relativen, kaum mehr als subjektiven Wert beanspruchen kann.“ Duhm sucht nun den Schaden nach den Gesetzen des von ihm geforderten Metrums zu heilen, indem er zunächst in vier Zeilen skandiert. Dann macht er folgende Änderungen. Nach LXX βουλεται καθαρισαι αυτον liest er zunächst זַכּוֹ statt דַּכְּאוֹ; dann stellt er אם um und zieht das so gewonnene ם zu החלי, gewinnt also die Form הַחֲלִים, welche inf. hif. von חלם sein kann, „wieder zu Kräften kommen lassen.“ Das übrig bleibende א bildet mit dem ת von תשׂים die Akkusativpartikel אֶת und שׂים wird geändert in שֵׂיבוֹ. Dann heisst das Ganze bis hierher: „Doch Jahwe gefiel's, ihn zu reinigen, gesunden zu lassen sein Alter.“ (Bertholet liest dagegen den zweiten Teil: הָהֵל אֶת שְׁמוֹ „leuchten zu lassen seinen Namen.“ Er hat damit gerade soviel Recht, wie Duhm mit seiner Hypothese.) Weiter wird noch אשׁם umgekehrt in משׂא; משׂא נפשׁ bedeutet Lust der Seele, Ez. 24, 25, und bezeichnet dort wie hier Kinder. Statt יאריך liest er endlich nach LXX noch אֹרֶךְ יָמִים. Demnach heisst dieser Teil: Die Lust seiner Seele wird er sehen, Samen, lang von Leben. Wir können diese Versuche Duhms zur Wiederherstellung des ursprünglichen Textes wohl auf sich beruhen lassen; Überzeugungskraft haben sie nicht, auch nicht, wie wir hörten, für Duhm selbst.

Marti urteilt wie folgt: „וַי״י חָפֵץ דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי und וְחֵפֶץ י״י בְּיָדוֹ יִצְלָח sind deutliche Dubletten, wie auch נַפְשׁוֹ יִרְאֶה zweimal erscheint. Daraus ergibt sich, dass die in V. 10 zwischen den Dubletten stehenden Worte אִם תָּשִׂים אָשָׁם die nachträgliche Ausfüllung einer Lücke sind, in welche nach V. 11 vielmehr מֵעָמָל gehört. Im besten Falle müsste mindestens יָשִׂים gelesen werden, ohne dass jedoch ein dem Zusammen-

hang und dem ganzen Kapitel entsprechender Gedanke gewonnen wäre, weshalb denn auch schon viel eingreifende Veränderungen versucht worden sind." Er gewinnt folgende Übersetzung: „Aber Jahwe hatte Gefallen an seinem Knechte (בעבדו statt דכאו) und errettete (וַיְחַלֵּץ) aus dem Ungemach seine Seele; er lässt ihn Licht sehen die Fülle, Nachkommen, die lange leben."

Mit den anderen (Giesebrecht und Sellin lesen nur יָשִׂים statt תָּשִׂים nach Vulgata: si posuerit pro peccato animam suam, während LXX liest ἐαν δωτε) lassen wir den Text stehen. הֶחֱלִי ist nicht mit Delitzsch zu erklären als Hifilform von חלא mit א, also Haplographie vor dem folgenden א; denn ein solches Verbum ist nicht zu belegen, sondern als Hifilform von חלה mit ה, bei welcher das ursprüngliche י wieder hervorgetreten ist, wie z. B. auch in der Form אתלב המסיו sie machten zerfliessen das Herz, Jos. 14, 8. Könnte mit vollständiger Beibehaltung der Konsonanten הָחֳלִי gelesen werden, wie König vermutet (W. B. 109a), so könnte es Subjekt zu דכאו sein, in dem Sinne: dass ihn zerschlage die Krankheit. So wie es jetzt der Text bietet, sind דכאו und החלי zusammengehörige Begriffe: Gott gefiel es, ihn zu zerschlagen, ihn krank zu machen, d. h. ihn mit Krankheit, mit Weh zu zerschlagen. — Eine Änderung des תשׂים in ישׂים ist nicht nötig: das Femininum נפשׁ ist vielmehr Subjekt zu dem Prädikat תשׂים, wenn seine Seele einsetzt ein Schuldopfer, in dem Sinne: wenn er sich zum Schuldopfer gibt. Möglich wäre auch die Anrede an Gott: wenn du einsetzest.

So übersetzen wir V. 10 wie folgt:

Aber Jahwe gefiel es, ihn zu zermalmen mit Krankheit.
Wenn seine Seele ein Schuldopfer einsetzt,
Wird er Samen sehen, lange leben (oder relativisch: der l. dauert),
Und Jahwes Wohlgefallen wird durch ihn gelingen.

Über V. 11 urteilt Duhm in bezug auf die Worte von יראה bis צדיק: „Dass sie im hebäischen Text sinnlos sind, wird doch zugegeben werden müssen." Er liest deshalb zunächst nach LXX: απο του πονου της ψυχης αυτου δειξαι αυτῳ φως, יראה אור ישׂביע, indem er dazu bemerkt: „אור ist im hebräischen Text wegen seiner Ähnlichkeit mit dem vorher-

gehenden Wort ausgefallen.“ Statt בדעתו liest er dann ברעתו, statt יצדיק vielmehr יַצְדִּיקֵהוּ; dazu passt aber ברעתו nicht, also wird es in מֵרָעָתוֹ geändert, denn: „Er muss vor den Menschen, die ihn für einen Gottgeschlagenen gehalten haben, wegen seiner Krankheit gerechtfertigt werden.“ Nachdem dann noch צדיק in צְחֹק ein Lachen, Spott geändert und das יצלח des vorigen Verses in der Form יְחַלֵּץ an den Anfang dieses Verses gezogen ist, ist der Text so weit gereinigt, dass er folgende Übersetzung herausbringt: „Er errettet von Mühsal seine Seele, lässt sie sehen das Licht, satt werden; von seinem Übel spricht er ihn gerecht. Ein Spott ist mein Knecht den vielen, doch ihre Sünden, er lud sie auf.“

Die anderen finden den vorliegenden Text, wenn auch schwer, so doch durchaus nicht unsinnig; man muss nur den Text mit dem Inhalt, den er gibt, nehmen, nicht aber nach einem Inhalt, den man gerne in dem Text finden möchte, diesen konstruieren. Die beiden unverbunden nebeneinanderstehenden Verben יראה ישביע ergänzen einander: er wird sehen, und zwar mit Befriedigung sehen, er wird satt werden, d. h. er wird bis zur Sättigung seine Lust sehen (ähnlich Luther: er wird seine Lust sehen, die Fülle haben). König übersetzt dagegen: er wird es erleben, dass oder wie er nun Befriedigung erlangen wird (mit unverbundenem Objektssatz. W. B. 424b, 457b). Es ergibt sich also die Übersetzung:

Von, d. h. befreit von der Trübsal seiner Seele wird er reichlich seine Lust sehen (soll er sich satt sehen),
Durch seine Einsicht wird der Gerechte, mein Knecht, vielen Gerechtigkeit verschaffen,
Denn ihre Verschuldungen, er trug sie.

In V. 12 empfiehlt Duhm, nach der LXX κληρονομήσει die 1. sing. אֲחַלֶּק in die 3. sing. יְנַחֵל zu ändern, ebenso Marti, sonst bleibt allgemein der Text bestehen. Er lautet in der Übersetzung:

Darum will ich ihm (Beute) zuteilen unter den Mächtigen,
Und mit Starken wird er Beute austeilen
Dafür, dass er sein Leben in den Tod dahingegeben
Und zu den Frevlern gezählt wurde,
Während er doch die Sünden vieler ertrug
Und für die Frevler fürbittend eintrat.

2. Die literar-kritische Arbeit an Jesaias 53.

Da wir es hier mit Jesaias 53 im besonderen zu tun haben, nicht aber mit allen vier sogenannten Ebed-Jahwestücken, geschweige denn mit dem ganzen Buch des Deuterojesaias und Jesaias, können wir das literarische Problem nur kurz skizzieren. Wenn wir dazu alle die im Laufe der letzten beiden Jahrzehnte aufgestellten und bearbeiteten Hypothesen über die Entstehung von Jesaias 53 und den übrigen Ebedjahwestücken übersehen, können wir zwei Gruppen unterscheiden, nämlich eine erste von solchen, welche die Ebedjahwestücke einem anderen Verfasser zuerteilen als dem Verfasser des übrigen Buches Jes. 40—55 bezw. 66, und sodann eine zweite Gruppe von solchen, welche für beides einen einheitlichen Verfasser glauben fordern zu müssen. Eine letzte Frage ist die, wie sich der zweite Teil des Jesaiasbuches zum ersten Teil bezüglich seines Verfassers verhält, mit anderen Worten, wie sich der sogenannte Deuterojesaias zum Jesaias ben Amoz verhält.

Zu der zuerst genannten Reihe von alttestamentlichen Gelehrten gehören Duhm, Schian, Smend, Bertholet und Laue. Wir führen ihre Hypothesen nur kurz an. Duhm glaubt, dass der sogenannte Deuterojesaias die Kapitel 40—55 bezw. 66 geschrieben hat, „exklusive die späteren Einsätze. Er schreibt um 540 v. Chr., wahrscheinlich in einem am Libanon, etwa in Phönizien, gelegenen Ort.“ „Jünger, so fährt er fort, und jedenfalls nachexilisch sind die Ebedjahwelieder 42, 1—4. 49, 1—6. 50, 4—9. 52, 13—53, 12, die sich zwar an Deuterojesaias ebenso anlehnen wie an Jeremias und das Buch Hiob, aber ihrerseits dem Deuterojesaias nicht bekannt sind, da er sonst auf sie hätte Rücksicht nehmen müssen.“ Beweisend ist für Duhm hierfür hauptsächlich die Beobachtung, dass der Ebed-Jahwe im Buch Deuterojesaias das Volk, in den vier Liedern dagegen ein Individuum ist, und dass beides so unvermittelt nebeneinandersteht, dass an ein und denselben Verfasser ununmöglich gedacht werden könne. Kapitel 55—66 teilt er einem Tritojesaias zu.

Schian kommt nach Sellin (Serubbabel, S. 94 ff) zu demselben Resultat. Er weicht darin von Duhm ab, „dass er

53, 2ff. einem besonderen Verfasser zuwies, vielleicht älter als Deuterojesaias. An diesem Stücke hatte der Interpolator vielleicht seine Ansicht vom Ebed als einem Individuum gebildet; er dichtete die drei Lieder nicht als ein besonderes Buch, sondern für das deuterojesaianische, und fügte sie diesem, dessen einfach naive Ebedidee ihm nicht mehr genügte, zugleich mit K. 53 ein. Als Zeitpunkt der Dichtung sieht er die nächste Ära nach dem Exile an."

Smend nimmt an, dass die Ebedjahwelieder älter seien als Deuterojesaias. Kittel ist der Ansicht, Deuterojesaias selbst habe die Lieder später seinem Buche eingefügt, sie könnten älter sein als Deuterojesaias, könnten ihm aber auch wesentlich gleichzeitig sein. Laue erklärt sich den jetzigen Befund so, dass er sagt: „Die ursprünglich kollektivistische Psalmenvorlage ist durch Einarbeitung des Opfer- und Theodizeegedankens individuell überarbeitet." Bertholet endlich teilt Jes. 53 in zwei Stücke, nämlich 52, 13—15a; 53, 11b und 53, 1—11a; 12. Der erste kurze Spruch gehört mit den drei ersten Liedern zusammen. „Es ist ein gewaltig hochgreifender, menschliche Fassungskraft fast übersteigender Spruch. Es ist nicht jedermanns Ding, daran zu glauben, und das gerade veranlasst einen späteren Dichter, ihn dem Verständnis seiner Zeitgenossen näher zu bringen, indem er durch den Hinweis auf eine ihnen wohlbekannte Persönlichkeit seiner eigenen Zeit und ihr Schicksal sozusagen die erklärende Illustration in den älteren Spruch hineinarbeitet." Der ältere Spruch und damit auch die anderen Ebedjahwelieder sind zwischen 586 als terminus a quo und 444 als terminus ad quem entstanden, die erklärende Illustration, also 53, 1—10 in der Makkabäerzeit; denn sie bezieht sich auf den 90jährigen Schriftgelehrten Eleasar (2. Makk. 6, 18—31).

Allen diesen Forschern steht eine andere Reihe gegenüber, welche für die Ebedjahwestücke, also auch Jes. 53 und das übrige Buch Deuterojesaias, wenigstens K. 40—55 ein und denselben Verfasser annehmen. (Marti wendet sich besonders gegen Bertholets Zerteilung von Jes. 53). Giesebrecht sagt (der Knecht Jahwes S. 2): „Ich glaube auch, dass sie (die Ebedstücke) für sich entstanden und von Deuterojesaias niedergeschrieben sind, und dass er sie nachher in sein Buch einge-

arbeitet hat." „Das Buch Deuterojesaias, sagt er später, in die er die Ebedstücke aufnahm, setze ich noch immer in die Zeit des Exils, unmittelbar vor die Einnahme Babels, wobei natürlich die Einarbeitung älterer Lieder und Prophetien, die er geschaffen, nicht ausgeschlossen ist." Orelli lässt Jes. 40—66 im letzten Drittel des babylonischen Exils entstanden sein. Zillessen hat nach Sellin (Rätsel, S. 5f.) „nochmals überzeugend dargetan, dass nach Ausscheidung der Stücke ein Rumpf ohne Kopf bleibt, dass die folgenden Kapitel jedesmal auf die vorhergehenden Stücke deutlich Bezug nehmen." „Es ist," sagt Sellin, „nicht zuviel, wenn er einmal (S. 191) schreibt: ‚Auf Grund aller dieser Indizien möchte ich fast von der Unmöglichkeit sprechen. dieses Stück dem Deuterojesaias abzusprechen.'"

Am eingehendsten haben sich um den Beweis der Identität des Verfassers der Ebedjahwestücke und des übrigen Buches Deuterojesaias bemüht König in seinem Aufsatz Deuterojesaianisches (N. K. Z. 1898) und Sellin im Serubbabel, 1898, in den Studien I, 1901, und im Rätsel des deuterojesaianischen Buches 1908, und ihre Ausführungen sind in dieser Beziehung beweiskräftig und überzeugend. Im Serubbabel führt Sellin aus, dass all den gegenteiligen Meinungen die Beobachtung der Tatsache zugrunde liegt, dass jene Lieder oder Stücke sich ganz eigentümlich von den übrigen Teilen des Buches abheben. „Damit indessen," so fährt er fort, „ist natürlich über den Verfasser und die Entstehung nichts ausgesagt." Das ist durchaus wichtig, wird aber eben leider von sehr vielen Literarkritikern hier wie anderwärts sehr selten beachtet. Es sei bei dieser Gelegenheit ein ähnliches Wort angeführt, welches Öttli zu den vielen Streichungen, weil angeblich späteren Interpolationen, am Text der kleinen Propheten gesagt hat. Öttli sagt dort (der Kultus bei Amos und Hosea, in: Greifswalder Studien, 1895. S. 24f.): „Man wird überhaupt, meine ich, methodisch sorgfältiger und zugleich unbefangener zu verfahren haben, wenn es sich darum handelt, die Unvereinbarkeit heterogener Gedankenkreise bei einem und demselben Schriftsteller zu behaupten. Es ist eine neuerdings nicht ungewöhnliche, aber doch sehr einseitige Annahme, ein Prophet dürfe fast nur eine Saite an

seiner Laute haben; im Interesse eines möglichst einleuchtenden Gedankenganges wird dann gar schnell darauf verzichtet, auch scheinbar einander widersprechende Gedankengänge in ein Bild zusammenzuschauen. Man übersieht, dass die Propheten keine Systematiker und keine Religionshistoriker waren, sondern lebendige Menschen mit einem warmen, lebhaft schlagenden Herz, mit Blut, nicht mit Tinte in ihren Adern, und dass ihr Glaube kein durchsichtiger, sauber ausgearbeiteter Gottesbegriff ist, sondern ein grosses, heiliges und gnadenvolles Herz, das sich in keine Schablonen fassen und fangen lässt, sondern frei und lebendig in jede menschliche Entwicklung eingehen kann." So Öttli, und dasselbe meint Sellin in obigen Worten, wenn er es auch sonst in praxi nicht immer beobachtet (vergl. seine Einleitung). Dann fährt Sellin fort: „Einem anderen Verfasser dürfen wir die Lieder nur zuschreiben, 1) wenn denselben jeder literarischer Zusammenhang mit den übrigen Kapiteln fehlte, 2) wenn die Ideen der Lieder denen des Buches geradezu entgegengesetzt wären, 3) wenn die Sprache eine grundverschiedene wäre." In eingehender Untersuchung beweist Sellin sodann, dass „sie wenigstens stellenweise in engster literarischer Verbindung mit ihrer Umgebung stehen" (vergl. dazu auch Ley's Untersuchungen in Theol. Stud. und Kr. 1899, 163ff.). Er kommt zu Punkt 1 zu dem Schluss: „Wenn man das literarische Verhältnis der Ebedjahwelieder zu dem Buche Deuterojesaias betrachtet, so erscheint es bei dreien jener vollständig unmöglich, dieselbe in der Weise aus dem Buche herauszulösen, dass man sie als spätere Einschübe ansehen könnte, und auch beim vierten spricht einiges dagegen. Ganze Abschnitte des Buches hängen mit den Liedern zusammen, eine Herauslösung dieser würde daher eine Zerreissung jenes zur Folge haben." Was den zweiten Punkt anlangt, so gibt Sellin zu, und auch darin müssen wir ihm folgen: „Die Idee des Knechtes Gottes tritt uns in zwei vollständig verschiedenen Formen im Buch Deuterojesaias entgegen: in den Liedern stets ein Individuum, in dem sonstigen Buche überwiegend das Volk." Aber auch dies nötigt noch nicht, auf einen anderen Verfasser zu schliessen; denn, sagt Sellin: „Finden wir dazu nicht unzählige Parallellen in den prophetischen Schriften, Differenzen,

die sich einfach aus den verschiedenen Situationen und Zeiten der Verfasser erklären?“ Ausserdem ist nach Sellin's Meinung der Ebedjahwe in 40—48 auch mehrmals ein Individuum (42, 6b. 43, 10. 44, 26a. 48, 16b, und wahrscheinlich 42, 7—9. 50, 10. 51, 16. 55, 4); doch bleibt dies ungewiss. Was endlich den dritten Punkt, die Verschiedenheit der Sprache angeht, so sagt Sellin ganz richtig: „Das sprachliche Argument ist ja ein sehr oft missbrauchtes und schwer zu handhabendes.“ Das ist wohl zu beachten, und um diese Worte Sellins zu unterstreichen, fügen wir auch hierzu noch zwei andere Aussagen aus älterer und neuerer Zeit an. Ryssel in seinen ganz ausgezeichneten „Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha“ (1887) sagt S. 271: Es ist „zu bedenken, dass es ausserordentlich schwer ist, aus der Sprache und der Darstellung an sich die Autorschaft eines bestimmten Verfassers bestreiten zu wollen.“ „Die gesamte Ausdrucksweise ist in der hebräischen, wie überhaupt der orientalischen Literatur so völlig von dem zu behandelnden Stoff abhängig, dass der Stil der einzelnen Verfasser, zumal der Propheten, die verschiedensten Formen und Gestalten annimmt, je nachdem der Gegenstand oder die Stimmung mehr oder weniger voneinander verschieden sind.“ Noch schärfer spricht Kräutlein in seiner Dissertation über „die sprachlichen Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen“, 1907, S. 18: „Von einem Sprachbeweis im strengen Sinne kann überhaupt nur vorbehaltlich geredet werden, im Alten Testament ist die Sprache nur zur Bestätigung vorliegender Resultate heranzuziehen.“ Dasselbe gilt auch für die Ebedjahwelieder und das übrige Buch Deuterojesaias.

Danach ist diesen Untersuchungen Sellins nur zuzustimmen, in welchen er zu dem Schluss kommt: „Es ist zwar nicht auf Einheitlichkeit der Konzeption, wohl aber auf Einheitlichkeit des Verfassers zu schliessen.“

Dieses Grundergebnis hält Sellin auch später, in den Studien I, 1901, aufrecht. Dort sagt er S. 230: „Uns muss das Resultat genügen, dass die Ebedjahwestücke von Deuterojesaias selbst herrühren und von jeher integrierender Bestandteil seines auf uns gekommenen Buches waren. In bezug auf die Frage, ob sie oder Teile von ihnen schon zuvor einmal

publiziert waren, können wir vorläufig nur gewisse Möglichkeiten im Auge behalten." Aber in einer anderen Hinsicht hat Sellin hier sein Urteil geändert. 1898 im Serubbabel glaubte er, aus ganz bestimmten, ausführlich angeführten Anzeichen bewiesen zu haben, dass Deuterojesaias in Jerusalem geschrieben habe, und zwar nach der Rückkehr der Exulanten, bis spätestens etwa zur Zeit Haggais und Sacharjas (Sellin hielt damals Serubbabel für den ע"י). Drei Jahre säter, als er in König Jojachin den ע"י gefunden zu haben glaubte, sagt er Studien I, S. 193): „Wir glauben mit Sicherheit gefunden zu haben, dass Kap. 40—48 in Babylon, wenige Wochen, wenn nicht Tage vor dem Fall der Stadt geschrieben, mit Sicherheit, dass 49 bis 55 ebendaselbst nach der Einnahme verfasst sind, mit Wahrscheinlichkeit, dass 50—55 bezw. 49—55 ihre Entstehung der Zeit nach dem allgemeinen Cyrusedikt bezw. nach den ersten Erlassen des Perserkönigs, aber noch vor den Juda speziell betreffenden verdanken." Er weist dabei gelegentlich auf seine frühere Stellung hin und bittet, die früher geltend gemachten Stellen „fernerhin nur als einen Beweis dafür anzusehen, dass man, unter dem Banne einer Idee stehend, gar leicht das Nächstliegende zugunsten des Fernerliegenden übersieht" (S. 169).

Auch endlich in seinem „Rätsel des deuterojesaianischen Buches", 1908, hat Sellin das vorhin angeführte Hauptergebnis betr. Einheitlichkeit der Verfasser aufrecht erhalten. Er sagt dort S. 5: „Besonders Budde, König und ich selbst haben, obwohl wir von sehr verschiedenen Prämissen ausgehen, übereinstimmend gegen Duhm, Schian, Laue, Bertholet dargetan, dass trotz einiger Verschiedenheiten Ideen und Sprache in den Stücken und in dem sonstigen Buche sich so eng berühren, dass man immer wieder auf einen und denselben Verfasser geführt wird, und dass die literarische Analyse des Buches beweist, dass dasselbe die Stücke von jeher als einen integrierenden Bestandteil enthalten hat, dieselben unmöglich erst später eingeschoben sind."

Dann aber glaubt er jetzt auch das immer noch verbliebene Rätsel des Deuterojesaiasbuches, — einmal der ע"י ein Individuum, das andere Mal ein Kollektivum — gelöst zu haben. „Die individuellen Ebedstücke," so sagt er S. 130, „sind älter als das übrige Buch, und den Hörern, mindestens zum

Teil, bereits bekannt; sie sind von Deuterojesaias in der Absicht in sein Buch aufgenommen, die einst dem individuellen Ebed gegebenen Verheissungen auf das Volk zu übertragen.“ Das ganze Rätsel des deuterojesaianischen Buches, so schreibt Sellin S. 121, an dem sich die Theologie besonders intensiv in den beiden letzten Jahrzehnten abgemüht hat, löst sich so mit einem Schlage aufs beste.“ Er ist so fest von der Richtigkeit seiner Auffassung durchdrungen, dass er dies sein Resultat S. 130 ein solches nennt, „das, wie ich glaube, das literarische Rätsel des deuterojesaianischen Buches befriedigend und für alle Zeiten löst.“ Wir glauben es nicht, stehen vielmehr diesem seinem Resultat sehr skeptisch gegenüber; in dem ersten und Hauptpunkt aber ist ihm nur freudig zuzustimmen, dass nämlich die Einheitlichkeit des Verfassers der Ebedjahwestücke und des übrigen deuterojesaianischen Buches feststeht.

Bevor wir zur Behandlung der letzten, noch kurz zu berührenden literarischen Frage über das Verhältnis des sogenannten Deuterojesaias zu Jesaias ben Amoz übergehen, merken wir noch vorher auf einen nicht ganz unwichtigen Punkt.

Wir sahen, dass Sellin im Jahre 1898 bewies, Deuterojesaias habe seinen Ort in Jerusalem gehabt und etwa ums Jahr 520 geschrieben, während er im Jahre 1901 bewies, dass Deuterojesaias in Babylon schrieb, und zwar im Jahre 538. Wir deuteten gleichzeitig an, dass er im Jahre 1898 in Serubbabel den ע״י nachwies, während er im Jahre 1901 mit allem Nachdruck für den König Jojachin als den ע״י eintrat. (Es sei auch auf die früher angeführte Bestimmung des 22. Ps. einmal auf die Zeit Serubbabels und dann auf die Zeit Jojachins hingewiesen.) Ohne über die Richtigkeit seiner Hypothese in der Personenfrage hier irgendwie zu streiten, müssen wir doch die Frage aufwerfen, in welchem Verhältnis die Änderung seiner literarkritischen Hypothese zu der Änderung seiner theologischen Hypothese steht; mit anderen Worten: hat ihn die andere literarkritische Überzeugung zu einer Änderung seiner theologischen Überzeugung oder hat umgekehrt die geänderte theologische Überzeugung ihn zu einer Änderung seiner literarkritiischen Überzeugung genötigt; hat die Erkenntnis davon, dass Jes. 53 nicht in Jerusalem um 520, sondern in Babylon um 538 geschrieben sei,

dazu genötigt, nun auch nicht mehr in Serubbabel, sondern in Jojachin den ע״י zu erkennen, oder ist das umgekehrte der Fall gewesen, und Sellin hat deshalb, weil er nun nicht mehr in Serubbabel, sondern in Jojachin den ע״י erkennen zu müssen glaubte, nunmehr sich genötigt gesehen, den Nachweis dafür führen zu müssen, dass seine erste Ansicht falsch war, dass Deuterojesaias nicht in Jerusalem um 520, sondern in Babylon um 538 geschrieben hat. Wir glauben, dies letztere ist das Richtige. Die ganze Frage aber ist nicht gleichgültig, sondern sehr wichtig; ihre Beantwortung in der Weise, wie wir es eben aussprachen, zeigt, dass die literarkritische Arbeit nicht interesselos getan wird, sondern zu dem Zweck, einer bestimmten, vorgefassten theologischen Meinung die Stützen zu schaffen.

Aber ist es denn nun auch wirklich bei Sellin so, dass seine veränderte theologische These ihn zu einer Änderung seiner literarkritischen These bewogen hat? Zur Beantwortung dieser Frage weisen wir auf Folgendes hin. Sellin hat sowohl in den Studien I 1901 wie auch im Rätsel des Deuterojesaiasbuches 1908 zuerst das theologische Problem über den ע״י grundsätzlich behandelt, wenn auch die schliessliche endgültige Deutung auf Jojachin insonderheit nachfolgt, und danach erst die literarkritischen Fragen über die Entstehungszeit der Ebedjahwestücke und über ihr Verhältnis zu dem übrigen Buch Deutorojesaias. Wir sehen darin eine Bestätigung unserer Behauptung, dass für Sellin das erste Gewisse seine theologische Ansicht über die Persönlichkeit des ע״י gewesen ist (ein im messianischen Licht geschauter zeitgenössischer Davidide) und dass darnach seine literarkritische Analyse über Entstehungszeit und -ort eine ad hoc geschaffene Konstruktion ist (den Nachweis über die Einheitlichkeit des Deuterojesaiasbuches, die ja so wichtig nicht ist für die Frage, kann deshalb im „Rätsel" auch getrost voranstehen). Sodann hat eine besondere Polemik in bezug auf die Ebedjahwefrage in den letzten Jahrzehnten zwischen Giesebrecht und Sellin stattgefunden, eine Polemik, die von seiten Giesebrechts ins Persönliche gezogen wurde; er sprach von „phantastischen Operationen", „Taschenspielerscherzen", „dilettantenhafter Methodelosigkeit", „kindischen Geblähtheit", „Meisterstück von Advokatenkniff", „Gewandheit des

Taschenspielers", so dass Sellin nicht unrecht hat, wenn er (Rätsel, S. 2) sagt, Giesebrecht schlüge ihm gegenüber einen Ton an, „bei dem man sich in das Zeitalter des Matthias Flacius zurückversetzt fühlt." Was hat denn aber Giesebrecht so empört? Eine Behauptung Sellins, ähnlich der, wie wir sie eben gegen Sellin erhoben haben. Wir hören Giesebrecht (Der Knecht Jahwes, S. 73). Er sagt: „Ist nun einmal eine solche dilettantenhafte Methodelosigkeit Sellins konstatiert, so kann ich wohl seine weitere Behauptung sich selbst überlassen: meine Auffassung von 53, 1 sei nur dadurch bedingt, dass ich meine Beziehung des Ebed auf das Volk und seine Befreiung aus dem Exil bei Auslegung des 53. Kapitels schon immer im Kopfe habe" mit anderen Worten, so sagen wir, dass seine vorgefasste theologische Meinung das Massgebende sei für seine literarkritische bezw. exegetische Behandlung des Kapitels. Obwohl Giesebrecht gereizt fortfährt: „Ich habe gar nichts im Kopfe gehabt, als den Text, den ich auslege," so dürfte Sellin doch in dieser Beziehung ihm gegenüber recht behalten, ebensosehr aber Giesebrecht Sellin gegenüber mit der ähnlichen Behauptung des „Hinschielens" bei einer Stelle schon auf die andere.

Dafür führen wir noch König als Zeugen an. Er sagt (N. K. Z., 1898 S. 990): „Wenigstens meine ich mich nicht zu irren, wenn ich die Genesis dieses Versuchs (der Deutung, welche Sellin mit Serubbabel für Jes. 40 ff. gibt) mir so erkläre. Sein Autor hatte eine Idee erfasst und hat einen Versuch gemacht, sie am Alten Testament durchzuführen." Das heisst aber doch nichts anderes als: Sellins vorgefasste theologische Ansicht von dem im messianischen Licht geschauten zeitgenössischen Davididen, hier speziell von Serubbabel, ist das Bestimmende gewesen für seine exegetische wie literarkritische Ansicht von Jes. 40 ff. Aehnlich urteilt später, um das hier vorwegzunehmen, Rothstein über Sellins Exegese. Er sagt (nach Giesebrecht, Knecht Jahwes, S. 93): „Eben weil er so mächtig von seiner Lösung des Rätsels beherrscht ist, findet er überall Beziehungen auf Jojachin, wo sie unbefangene Lektüre nicht zu finden vermag." Das heisst aber doch wiederum nichts anderes als: Sellins vorgefasste theologische

Ansicht von Jojachin ist das Bestimmende gewesen für seine Exegese von Jes. 53. Sellin selbst gibt aber die Richtigkeit jenes Einwandes von König zu. Er sagt (Studien I, 1901, S. 3—4): „Es ergab sich mir bald, dass ich wie das allerdings wohl verzeihlich ist, wenn man eine neue Lösung eines Problems gefunden hat, mich zu einseitig von dieser einen Idee habe beherrschen lassen, dass ich unter ihrem Banne stehend, manche Quellen, ohne mir dessen bewusst zu werden, zu gewaltsam zum Erweise der Richtigkeit meiner Schlüsse verwandt habe.“ Hier handelt es sich mehr um die Exegese; es gilt aber gerade so für die Literarkritik (vgl. auch S. 27).

Das war es aber, was hier hervorgehoben werden sollte. Eine vorgefasste theologische Meinung ist das Erste gewesen (hier die Serubbabel- bezw. Jojachin-Idee); sie ist das Bestimmende gewesen für die exegetische wie literarkritische Behandlung des betr. Textes (Zeit seiner Entstehung), nicht das Umgekehrte ist der Fall. Ob das bewusst oder unbewusst geschehen, das kommt hierbei nicht in Betracht; und wir haben selbstverständlich kein Recht, die bona fides Sellins oder irgend eines anderen in Zweifel zu ziehen. Diese dann auf Grund der vorgefassten theologischen Meinung gefundenen Ergebnisse werden nachher aber wiederum verwandt zum Beweise der Richtigkeit eben jener theologischen Deutung (vgl. Sellin, Rätsel, S. 132). Was zuerst die Folge, das Ergebnis war, wird nachher zur Begründung verwand. Das ist aber derselbe circulus vitiosus, wie wir ihn bei Wellhausen und seiner Schule so oft beobachten können. Die Erkenntnis dieser Tatsache ruft darum immer wieder die Kritik gegen die Kritik hervor.

Es bleibt nun bloss noch übrig, kurz über das Verhältnis des sog. Deuterojesaias zum Propeheten Jesaias ben Amoz zu sprechen. Dass Jes. 40—66 bezw. (seit Duhm in 56—66 den Tritojesaias entdeckt hat), dass Jes. 40—55 nicht von Jesaias ben Amoz, sondern von einem Anonymus verfasst ist, „darf gegenwärtig als Gemeingut der alttest. Wissenschaft betrachtet werden“, wie Cornill (Einleitung, S. 150) sagt: es ist „ein schlechthin allgemein anerkanntes Resultat der alttest. Wissenschaft geworden,“ wie Sellin (Einleitung, S. 76) wieder-

holt, so allgemein, dass während Cornill 1892 die abweichenden Meinungen von Nägelsbach, Bredenkamp und Klostermann noch mitteilte, Sellin diese im Jahre 1910 gar nicht mehr zu erwähnen für nötig findet, obwohl Klostermann seine abweichende Meinung noch in der 3. Aufl. der H. R. E. 1900 aufrecht erhalten und ausführlich neu begründet hat. Ich persönlich kann mich trotzdem noch nicht davon überzeugen, dass wir von dem bekannten Jesaias nur das halbe Buch haben sollen, und dass gerade der Prophet, dessen Schriften, wie Cornill ganz richtig sagt, ohne Frage zum Grossartigsten und Erhabensten gehört, was das ganze Alte Testament enthält, uns nicht einmal nach seinem Namen bekannt sein soll und für uns ein grosser Unbekannter bleibt.

Wir wissen wohl, dass historische Argumente ausschlaggebend sein sollen, nämlich diese, dass die Zerstörung Jerusalems nicht geweissagt, sondern vorausgesetzt wird. Aber es bleibt hier doch immer noch die Möglichkeit bestehen, dass sie Weissagungen des Propheten sind, und zwar der Art, dass er in die Zukunft versetzt wird vom Geist und dort das zu Weissagende als schon eingetroffen sieht. Wir finden dies jedenfalls häufiger bei den Propheten; es seien zwei parallele Stellen genannt. Nahum, der doch, wie auch Sellin sagt, jedenfalls vor 608, also vor dem Falle Ninives geweissagt hat (Sellin sagt: „Das Buch kann aber auch Jahrzehnte älter sein“), Nahum sieht die Zerstörung schon als vollendet, er setzt sie 2, 12f. voraus. Selbst Nowack sagt zu dieser Stelle: „12ff. weisen darauf hin, wie Ninive, die Löwenhöhle, spurlos verschwunden ist, ein Beweis der unumstösslichen Gewissheit, mit der der Prophet den Untergang erwartete.“ Ähnlich steht es mit Micha 7, 7—13. Auch hier ist die Zerstörung Jerusalems als schon vollzogen vorausgesetzt. Sellin versetzt deshalb diese Verse auch in die exilische oder nachexilische Zeit, während aber Ryssel in seinen schon oben erwähnten Untersuchungen energisch für ihre Echtheit und Ursprünglichkeit eintritt. Es liessen sich wohl noch mehr Beispiele anführen; diese beiden genügen aber schon, um die Möglichkeit darzutun, dass ein Prophet seine Weissagung für die Zukunft schon als eingetretene Tatsache behandelt.

Aber Cyrus wird mit Namen genannt und ist den Zeitgenossen bekannt! Es musste doch den Zeitgenossen eines Mannes der assyrischen Periode ganz unverständlich sein, wenn so von einem Könige am Ende der babylonischen Periode geredet wurde. Für das erstere weisen wir auf die dem Jerobeam geschehene Weissagung mit Namensnennung des drei Jahrhunderte später lebenden Königs Josia hin, wobei wir 1. R. 13, 2 den Beweis für die Unechtheit der Worte יֹאשִׁיָּהוּ שְׁמוֹ allerdings noch nicht als erbracht ansehen können, geschweige dass wir in der ganzen Notiz dieses Verses eine „ganz späte historisch wertlose legendarische Wucherung" (so Sellin, Einleitung S. 66) zu erkennen vermöchten (vgl. dagegen z. B. die Darlegungen bei Köhler, Biblische Geschichte III, 51, Anmerk.). Für das letztere gilt zunächst das schon oben Gesagte. Sodann weisen wir darauf hin, wie auch bei Jesaias' Zeitgenossen, dem Propheten Micha, sich eine Stelle findet, die sich aus seinen Zeitverhältnissen, aus der assyrischen Periode, nicht erklären lässt. Er sagt 4, 10: „Kreise, stosse hervor, du Tochter Zion, wie eine Gebärerin, denn nun musst du herausziehen aus der Stadt, musst auf dem Felde wohnen und wirst nach Babel kommen (וּבָאת עַד־בָּבֶל), dort sollst du errettet werden, dort wird dich erlösen der Herr aus der Hand deiner Feinde." Hier wird also mitten in der assyrischen Zeit das babylonische Exil geweissagt; das musste wohl auch über den Gesichtskreis der Zeitgenossen wie Micha's selber hinausgehen, und dennoch ist es gesagt. Wir wissen wohl, dass König den Vers deshalb als Zusatz eines Späteren streicht (Einleitung, S. 328) und Sellin wenigstens in den Worten ובאת עד־בבל eine späte Glosse sieht (Einleitung, 1910, S. 96, während er im Serubbabel, 1898, S. 67, noch die ganze Perikope Mich. 4, 8—14 für nachexilisch erklärte). Diese Streichung halten wir aber für ungerecht (mit Köhler und Orelli) und für tendenziös, mit Ryssel (der die babylonische Deportation als durch die Assyrer vermittelt gedacht zu erklären sucht).

Endlich aber ist die Tendenz des ganzen ersten Abschnitts Kap. 40—48 verfehlt und illusorisch, wenn dort nicht Weissagungen enthalten sind, sondern Tatsachen; sie ist deshalb verfehlt, weil der Prophet nach 41, 21—29; 42, 9 usw. gerade

das Vorhersagen von Zukünftigem und Neuem als Beweis für die Allwissenheit seines Gottes und für dessen Überlegenheit über die Götter der Heiden anführt. Ist Cyrus schon auf dem Plan, haben die Zeitgenossen schon „von seinen bisherigen glänzenden Siegen gehört“ (Sellin), so bedurfte es am Ende nicht grosser Offenbarung Gottes an seinen Propheten über ihn, sondern es genügte wohl eine gewisse politische Klugheit und Kombinationsgabe, von ihm im Gegensatz zu den von ihm besiegten Babyloniern Erleichterung und Heil für die Juden zu erwarten. Soll aber wirklich die himmelhohe Erhabenheit Gottes über die Götzen dargetan werden, so muss dies wirklich eine Weissagung, und zwar eine unerhört grosse und neue sein. Dieser von Nägelsbach angeführte Einwand ist auch von König (Einleitung, S. 323) nicht widerlegt.

Das alles bestimmt uns, immer noch daran festzuhalten, dass auch Jes. 40—66 wesentlich von Jesaias ben Amoz herrührt. In dieser Ansicht können Klostermanns Ausführungen, H. R. E. 1900, S. 721 ff., bestärken. Er nimmt die geschichtlichen Kapitel 36—39 als Ausgangspunkt und sagt nun: „Diese beiden Erzählungen hat der Redaktor als tatsächliche Illustration zwischen zwei wohlgeordnete Reihen von namenlosen Reden gestellt, von denen die vorhergehende, ebenso wie die erste Geschichte in Kap. 36, 37 den Umschwung der assyrischen Not Judas in Heil beleuchtet, die nachfolgende, ebenso wie die zweite Geschichte in Kap. 39 sich auf die babylonische Not bezieht und ihren Umschwung in Heil weissagt; von denen die zweite mit dem Befehl zu trösten beginnt (40, 1 ff.), wie die erste mit dem Befehl der Ermunterung zum Ausharren geschlossen (35, 3 ff.); von denen die zweite mit derselben Gegenüberstellung von Edom und Zion schliesst (60, 1—63, 6), welche auch das Ende der ersten ist (33, 13—35, 10). Nehmen wir dazu, dass in beiden vor der Anschauung des Propheten das hl. Land und Jerusalem wie eine öde, menschenarme Steppe daliegt, welche einer Wandlung in herrliches Kulturland und einer Vermehrung der Bevölkerung durch Wiederkehr der Verschleppten entgegenwartet, so gibt uns der Redaktor aufs deutlichste zu verstehen, dass ihm der Jesaias von K. 36—39 das weissagende Subjekt hüben und drüben ist. Es

ist deshalb unwissenschaftlicher Eigenwille, wenn man statt Kap. 28—66 hintereinander weg zu lesen und Kap. 28—39 als Schlüssel für Kap. 40—66 zu gebrauchen, hinter Kap. 35—39 abbricht und sich in Kap. 40, 1 wie durch einen Zufall an die Küsten eines unbekannten Weltteils verschlagen glaubt, über den man noch nichts erfahren hat, während er in Wirklichkeit mit dem bekannten Terrain zusammenhängt und von dort aus längst zu Lande erreicht und seiner Lage nach bestimmt ist." (S. 722, Z. 26—44.) „Was in Wirklichkeit daran gehindert hat", so fährt Klostermann fort (723, 33—48), „ist die Sorge, man möchte durch die Anschaulichkeit, mit der hier Kyros bis auf seinen Namen, das Ende Babels und die Befreiung der Juden geschildert sind, gezwungen werden, eine Versetzung Jesaias' in die Zukunft zuzugestehen, welche die beliebte Konstruktion aller Elemente des prophetischen Bewusstseins aus unserem Wissen um seine Zeitverhältnisse unmöglich machen würde. Aber ich finde den Zaddik genannten Knecht Jahwes in Wirken und Leiden konkreter und deutlicher gezeichnet als den Kyros und sein Verhalten gegen Babel und Israel, und die Herrlichkeit des wieder erstandenen Jerusalems und die Übervölkerung des hl. Landes anschaulicher als das Geschick Babels, und obwohl jenes Bild besser auf Jesus von Nazaret, und dieses, wenigstens äusserlich, besser auf das Jerusalem des Herodes passt, als auf irgendeinen nachweisbaren Propheten (oder gar, wie Sellin meint, Serubbabel) oder Zustände Jerusalems in früheren Zeiten, lehnt man es doch in offenbarer Inkonsequenz ab, diese Partieen von einem auf den Trost Israels wartenden Juden aus Herodischer Zeit oder von einem Nazaräer herzuleiten. Hat der Zufall einmal so sonderbar gespielt, dass die Schwärmereien eines prophetischen Schriftstellers 500 Jahre später zur Wirklichkeit wurden, warum kann es nicht noch einmal hinsichtlich des Kyros geschehen sein?" Klostermann kommt zu dem Schluss (724, 55 ff.): „Je unbefangener die Untersuchung verfährt, desto sicherer wird sie herausstellen, dass das Buch Kap. 40—66 zwar nicht als solches von Jesaias herrührt, dass er aber ältere Weissagungen und diese in einer Weise angeordnet und verarbeitet darbietet, die den Redaktor von Kap. 28—66 berechtigten, es als ein Buch

jesaianischer Weissagungen, welches dem anderen Kap. 28—35 parallel sei, mit Kap. 36—39 in den oben bezeichneten Zusammenhang zu bringen. Die von Duhm u. a. neuerdings angefangene Unterscheidung der „Ebedjahwelieder" und eines Tritojesaias, welche zur Konsequenz haben wird, dass wir so viele Jesaias mit immer höheren Nummern erhalten, als es hinsichtlich der Stilgattung verschiedene Stücke in unserem Buche gibt, folgt mit der Beibehaltung des Namens „Jesaias" auch für die Späteren einem ganz richtigen Instinkte."

Diese Auseinandersetzungen Klostermanns und das oben Dargelegte zeigen jedenfalls, dass es nicht mit Recht, wie manchmal geschieht, als wissenschaftliche bezw. unwissenschaftliche Borniertheit angesehen werden darf, wenn man immer noch nicht die Existenz eines Deuterojesaias als sicher ausgemacht ansehen kann.

Wie stand doch Franz Delitzsch noch zu dieser Frage? Im Psalmenkommentar, 1859, heisst es von ihm (S. 407): „Wäre die Entstehung von Jesaias Kap. 40—66 im Exil so unzweifelhaft, als sie aus triftigen Gründen verneint werden muss . . ." Im Jahre 1863 schrieb er: „In betreff der jesaianischen Frage habe ich jahrelang wie auf der Schaukel gesessen, bis ich wider meine Neigung mich den Gründen für die Authentie unterworfen habe, zumal als mir ein Licht über das genetische Verhältnis der angezweifelten Weissagungen des ersten Teils zum zweiten aufgegangen war (Zeitschrift für die lutherische Theologie und Kirche 1863. Beiblatt, S. 19). Fünfundzwanzig Jahre später war Delitzsch zu der entgegengesetzten Überzeugung gekommen; denn er sagt in der letzten (4.) Auflage seines Jesaias-Kommentar (1889), „dass die zweite Hälfte Kap. 40—66 das Werk eines den Meister überstrahlenden Jüngers" ist (S. 29). Ja, er sagt sogar hiervon S. 401: „Das Resultat steht unweigerlich fest." Und doch schreibt er auf eben derselben Seite: „Es handelt sich um die Lösung eines Problems, nicht um Konstatierung einer über allen Zweifel erhabenen Sache, für uns wenigstens nicht, denen die Nennung des Cyrus nicht an sich schon als zwingender Gegenbeweis gegen die persönliche Einheit der beiden Jesaias gilt." Noch unsicherer aber lautet es, wenn wir in der Einleitung S. 30 lesen: „Das

sind die Bedenken, die mich in der jesaianischen Frage doch nicht zur Sicherheit mathematischer Gewissheit kommen lassen," und S. 29 den Seufzer hören: „So verhält es sich vielleicht. Es ist mir sogar wahrscheinlich und nahezu gewiss, dass es sich so verhalte, aber unzweifelhaft gewiss ist es mir nicht, und ich werde sterben, ohne über dieses Schwanken hinausgekommen zu sein. Denn es erheben sich gar manche Bedenken."

Sollen wir Delitzsch für dieses sein jahrzehntelanges Schwanken Vorwürfe machen? Wenn wir es aber nicht tun, sondern es als Zeichen ehrlich suchender Forscherarbeit hinnehmen und ehren, so sollte man in unserer Zeit auch nicht über diejenigen aburteilen, denen die Bedenken gegen die Annahme eines Deuterojesaias noch zu schwerwiegend erscheinen. So dankbar die alttestamentliche Wissenschaft für jede Arbeit auf diesem Gebiete ist (wir denken ganz besonders an die anregenden Erörterungen von Sellin), so viel steht doch auch noch heute fest: gelöst ist das Rätsel des deuterojesaianischen, wie des ganzen Buches Jesais jedenfalls noch lange nicht! Es wird auch bei der Lösung dieser so schwierigen Frage das Wort Köberles zur Pentateuchkritik zu beachten sein: „Kurz, bei näherer Betrachtung der Dinge zeigt sich überall, dass hier nur der fertig sein kann, der noch gar nicht ernstlich angefangen hat." (Alttestamentl. Offenbarung S. 26, Anm).

3. Die theologische Arbeit an Jesaias 53.

Wenn wir zuletzt die eigentlich theologische Bearbeitung von Jesaias 53, also die über die Bedeutung des עבד־יהוה, besprechen, so teilen wir die Auffassungen und Deutungen am besten in zwei Gruppen ein. Die erste können wir die rein geschichtliche, die andere die prophetisch-messianische Auffassung nennen. Zu den Vertretern der ersteren, der rein geschichtlichen Auffassung gehören Duhm, Bertholet und Marti, von welchen die beiden ersteren ausserdem den ע"י für ein Individuum, der letztere für ein Kollektivum hält. In der zweiten Gruppe teilen sich die Ansichten in derselben Weise; die einen sehen ihrerseits in dem ע"י ein Kollektivum, das sind Giesebrecht und König (und Roy nach Sellin, Rätsel, S. 2); die

anderen sehen in ihm ein Individuum. Doch unterschieden sich diese letzteren untereinander wieder dergestalt, dass die einen zunächst an einen Zeitgenossen des Propheten denken, welcher aber in messianischem Lichte geschaut wird, also gewissermassen an eine menschliche Vorlage für den zukünftigen Messias; so Kittel, Dillmann und vor allen Dingen Sellin. Die anderen dagegen nehmen an, dass vom Propheten direkt der Messias in rein prophetischer Schauung gemeint ist; so Laue, Maecklenburg, (Feldmann nach Sellin, Rätsel, S. 3), Dalmann, Delitzsch und Orelli.

a. Die rein geschichtliche Auffassung.

War schon in der textkritisch-exegetischen, wie in der literarkritischen Bearbeitung von Jesaias 53 eine Fülle der verschiedensten Meinungen zu beachten, so ist das erst recht hier bei der theologischen Verwertung über den ע"י der Fall, und es ist sehr lehrreich, „diese gegenseitige Zuversichtlichkeit in der Behauptung entgegengesetzter Thesen" (Bertholet, S. 12) zu prüfen.

Duhm sieht in dem ganzen Kapitel nur Geschichte. „Die ganze Darstellung," so sagt er, „ist so mit Wirklichkeit durchtränkt, hat so gar nichts von jenem idealistischen Nebel, den man gern über sie breitet, dass man sie am besten als einfache Historie nimmt, mag diese auch ein Rätsel werden." So nimmt er vor allen Dingen, und darin ist ihm ja nur beizustimmen, auch die Krankheit als wirkliche Krankheit. „Die Krankheit und Schmerzen anders als wörtlich zu verstehen, haben wir nicht den geringsten Grund." „Man hat (nach V. 3) Ekel und Furcht vor dem Anblick und der Nähe des Aussätzigen"; denn eben der Aussatz ist nach Duhms Meinung die Krankheit, die den ע"י befallen hat. „Wir sahen sogar, so fährt Duhm bei V. 4 fort, auf ihn herab wie auf einen Gottgeschlagenen, den sein Aussatz als einen schlimmen Sünder stigmatisierte." „נגוע ist wie צרוע der Ausätzige." „Allerdings kann נגע auch andere von Gott geschickte Krankheiten bezeichnen, z. B. die Pest (1. S. 6, 9), aber hier muss eine Krankheit gemeint sein, die langsam zum Tode führt und unheilbar ist, den Betroffenen widerwärtig macht und aus der Gemeinschaft der Menschen verbannt; da bleibt kaum etwas anderes übrig, als die Plage κατ'

ἐξοχήν, der Aussatz." Ferner zu V. 5: „Durchbohrung und Zermalmung sind Bilder für die Wirkung des Aussatzes." Aber wie ist es denn zu verstehen, dass nun gesagt wird, der ע"י trage die Krankheit für andere, für seine Volksgenossen? „Wie es scheint," so sagt Duhm hierzu, „hat man sich den Gedankengang so vorzustellen: eine objektive Schuld war vorhanden, von uns aber nicht, wenigstens nicht genügend, erkannt und empfunden, die Schläge, die uns bessern sollten, daher unwirksam, immer neue Schläge und neue Verwundung die notwendige Folge, eine „Heilung", ein Abschluss der strafenden Tätigkeit Gottes infolge unserer Besserung gar nicht möglich; da hat Jahwe den geschlagen, der das richtige Verständnis für die Schläge hatte, sie nicht als Rache Gottes, sondern als sittliche Notwendigkeit begriff, sie nicht wie ein Unglück empfand, das man erleidet, weil man muss, sondern als ein Mittel zur Besserung und zum Frieden freiwillig auf sich nahm." In dieser Erkenntnis also steht der ע"י dem ganzen übrigen Volk gegenüber. Wenn der Dichter (so nennt ihn Duhm, nicht den Propheten) sagt: Wir gingen alle in der Irre wie Schafe, so gibt er damit „eine schlicht gefasste, aber treffende Charakteristik der grossen Menge. Der Gottesknecht dagegen, selber des Heils gewiss, lebte und opferte sich für die Gesamtheit: das tragische und doch herrliche Schicksal der wahrhaft grossen Seele." In welchen Kreisen des Volkes, und zwar des nachexilischen, dieser ע"י zu suchen ist, hat Duhm schon früher angedeutet bei der Besprechung eines der vorhergehenden Ebedjahwelieder. Da sagt er S. 284f.: „Dagegen ist der Held dieser Dichtungen dem Volk gegenübergestellt, unschuldig, Jahwes Jünger und von ihm tagtäglich erleuchtet, berufen zur Mission am Volk und an den Heiden und seinem Berufe in aller Stille nachgehend, er lässt, ganz im Gegensatz zu Deuterojesaias, der selber gerne laut ist und alle Welt zu lauten Kundgebungen auffordert, seine Stimme nicht auf der Strasse hören. Er leidet auch, aber wie ein Hiob und Jeremias gelitten hat, durch die Beschimpfungen der Ungläubigen, durch den Aussatz, mit dem ihn י"י geschlagen hat, nicht wie Israel durch fremde Unterdrücker. Er ist nicht eigentlich ein Prophet, sondern ein Prophetenjünger, ein Thoralehrer." Also

ist der ע"י ein Thoralehrer der nachexilischen Zeit, der für die unverständige Masse von Gott geplagt, und zwar mit dem Aussatz geplagt ist. Sein Bild, sagt Duhm, ist so individuell, so konkret gezeichnet, „dass man fast gezwungen ist, eine reelle Grundlage für das Lebensbild in dem Leben eines Zeitgenossen anzunehmen.“ „Es wäre keineswegs unerfreulich, wenn wir die dunklen Jahrhunderte vom Exil bis in die Makkabäerzeit uns von einer Gestalt erhellt denken dürften, wie die hier gezeichnete. Dass die Historiker nichts von ihr wissen, ist noch viel weniger auffällig, als dass sie von einem Amos, Hosea, Micha usw. nichts melden oder dass wir den Namen eines Deuterojesaias nicht kennen.“

Die Hauptsache aber endlich, so schliesst Duhm, ist bei diesem ע"י nicht sein Leiden, sondern seine Erlösung und Wiederbelebung. Die „Einleitung, zumal 53, 1,“ sagt er, „ist ein Fingerzeig für das, was in dieser Dichtung die Hauptsache ist: nicht eigentlich das Leiden und Sterben des Gottesknechtes und die Deutung dieses Leidens, sondern die wunderbare Wiederherstellung.“ „Trotzdem bleibt es (sc. die Wiederbelebung des Gottesknechtes) für den Dichter das grösste Wunder, das die Welt umwandeln wird.“ „Gegen unser Ergebnis — dies ist Duhms Schlussbetrachtung — dass nämlich der Dichter die Wiederbelebung eines bestimmten einzelnen, am Aussatz gestorbenen Menschen erwarte, wird man wohl nicht einwenden, dass diese Erwartung zu kühn und zu abenteuerlich sei, um sie einem alttestamentlichen Schriftsteller zuzuschreiben: ist die Erwartung des Apokalyptikers, Dan. 12, dass die Welt in 3½ Jahren verwandelt werden und viele Toten auferstehen sollen, weniger kühn? Hingegen darf man vielleicht unsere Dichtung als Beweis dafür ansehen, dass die spätere Auferstehungslehre nicht ganz und gar fremdes Gewächs ist, meinte doch der Dichter, dass von dem, was er ankündigt, die Völker noch niemals etwas gehört haben, 52, 15.“

So gewiss Duhm in manchen Punkten recht hat, z. B. die individuelle Deutung auf eine Person, die ungefähre Sphäre seines Berufs, er sagt Thoralehrer, wir werden ihn nachher mehr als Propheten charakterisieren, sein wirklicher Tod und seine wirkliche Wiederbelebung, so ist doch falsch seine

Deutung auf einen Aussätzigen. Ganz recht sagt hiergegen Sellin (Serubbabel, S. 161 f.), „dass sich in diesem Kapitel Ausdrücke finden, die geradezu termini technici in der Aussatzthora sind, ist gewiss, vgl. נִרְפָּא-נֶגַע Lev. 13, 22. 32; 14, 3 אָשָׁם 14, 17. 24, sogar das נִגְזַר 2. Chr. 26, 21. Aber Vers 4 sagt ja ganz deutlich, dass es sich um ein Bild handelt: wir sahen ihn an als einen Aussätzigen, wir hielten ihn dafür, in Wirklichkeit war er es also gerade nicht. Weil alle anderen Ausdrücke für das entsetzliche Aussehen des Gegeisselten, Gemisshandelten und Geschändeten versagen, wird eine Parallele gezogen zu dem Leid, das den Juden als das Entsetzlichste gilt und in dem sich am meisten die Gottverlassenheit kundgab.“ Darum müssen wir diese Deutung Duhms auf einen aussätzigen Thoralehrer der nachexilischen Zeit ablehnen, vor allen Dingen aber auch grundsätzlich seine rein historische Auffassung ohne irgendwelche prophetische Hinweisung und Bedeutung für die Zukunft. Davon nachher; zunächst stellen wir neben diese Auffassung die ihm verwandte von Bertholet.

Sagt Duhm schon, dass man fasst genötigt sei, bei der konkreten Schilderung an die reale Grundlage im Leben eines Zeitgenossen zu denken, so glaubt Bertholet diesen Zeitgenossen gefunden zu haben. Es ist der 90jährige Schriftgelehrte (also auch Thoralehrer) mit Namen Eleasar, von dem 2. Makk. 6 berichtet wird, dass er sich zur Zeit des Antiochus Epiphanes von den Häschern, die ihn zum Genuss einer durch das väterliche Gesetz verbotenen Speise veranlassen wollen, freiwillig zum Tode führen lässt. Es heisst dort: „Es war der vornehmsten Schriftgelehrten einer, Eleasar, ein betagter und doch sehr schöner Mann, demselben sperreten sie mit Gewalt den Mund auf, dass er sollte Schweinefleisch essen. Aber er wollte lieber ehrlich sterben, denn so schändlich leben, und litt es geduldig. Und da er zur Marter ging, strafte er die, so verboten Fleisch assen aus Liebe des zeitlichen Lebens.“ Diese Hypothese Bertholets wird aber hinfällig, sobald man die einzelnen Züge der Schilderung von Jes. 53 mit der von 2. Makk. 6 vergleicht. Sellin tut es (Studien I, S. 140) und sagt: „Der Ebed von 53, 2 f. hat keine Gestalt noch Schöne,

Eleasar ist einer der vornehmsten Schriftgelehrten, dessen Gesicht bei schon vorgerücktem Alter den schönsten Anblick darbot, er geniesst grosses Ansehen, 6, 23. Dass 53, 3 auf ein lange andauerndes Leiden im Unterschied von dem des Eleasar führt, sei nur angedeutet. Der Ebed lässt sich 53, 7 f. schweigend zur Schlachtbank führen, Eleasar hält lange Reden. 53, 9 wird vollends bei ihm gegenstandslos, vgl. 6, 19, „ein ruhmvoller Tod.“ Umgekehrt finden wir in Kap. 53 schlechterdings nichts von dem Zuge, der 2. Makk. 6 am meisten hervortritt, von der Gesetzestreue. Und schliesslich der Grundgedanke des Ganzen! Wo verrät sich in 2. Makk. 6 die erstverbreitete Meinung, dass Eleasar sein Schicksal verdient?, wo die nachfolgende Erkenntnis, dass er die Sünden des Volkes getragen?“ Deshalb hat Sellin wohl recht, wenn er vorher von Bertholets Hypothese sagt (S. 136): „Ihr Wert ist wohl mehr nur ein negativer. Sie zeigt uns deutlich, dass der Ebed der oder ein Thoralehrer nicht sein kann.“

Endlich ist in dieser Reihe noch Marti zu nennen. Er sieht zwar im Gegensatz zu Duhm und Bertholet in dem ע"י nicht eine Einzelperson, sondern ein Kollektivum, das Volk Israel. Über diesen Gegensatz wird später zu reden sein. Marti will aber gerade so wie die beiden vorigen von einer prophetisch-messianischen Bedeutung von Jes. 53 nichts wissen, wenn er ihm auch eine gewisse religiöse Bedeutung zuschreibt. Er sagt darüber am Anfang (Komm., S. 344): „Von der universalen Mission des Gottesknechtes und von seinen Leiden, von seiner hohen Bestimmung und seinem schweren Geschick war die Rede, jetzt erst wird in diesem wunderbarsten Stücke gezeigt, wie die schreckliche Lage, in die der Gottesknecht versetzt wurde, der Durchgangspunkt zur Erreichung des höchsten Zieles ist, wie die Erhebung, die Gott dem verachteten Knechte aus seiner verachteten Lage schenkt, die Völker zur Verwunderung, zur Vergleichung der eigenen Geschichte mit der des Gottesknechtes und zur Anerkennung zwingt, dass Jahwe ganz Besonderes mit diesem Knechte, als er ihn leiden liess, vorhatte, und dass allein Jahwes Arm die Geschicke auf Erden lenkt.“ Und am Schlusse sagt Marti: „Dieses letzte Ebedjahwegedicht bildet darum einen Höhepunkt in der israelitischen

Religion, weil es in grossartiger Weise das Problem, das die Leiden dem Denken des Menschen bereiten (sic!), zu lösen versteht. Es ist nicht nach dem Grunde, sondern nach dem Zwecke derselben zu fragen. . . . Die Tragik im Geschick Israels, allein vor allen Völkern dulden zu müssen, löst sich daher auf in den herrlichen Trost, dass gerade das Leiden Israels Ruhm ausmacht und sein und der Völker Heil begründet.“ Nach Marti ist also das Problem des Leidens der eigentliche Inhalt dieses demnach didaktischen Gedichtes, und hieraus erklären sich nach ihm auch die mannigfachen Anknüpfungen im Neuen Testament. Jede weitere, etwa messianische Bedeutung aber lehnt Marti ab, indem er sagt: „Leider aber haben christliche Theologen, statt wie die Heiden in unserem Kapitel vor dem Gottesknecht, den im Neuen Testament die Liebe zu den Menschen, nicht nur das Geschick in den Tod führte, sich in Demut zu beugen und von Gottes wunderbarer Pädagogie sich ergreifen zu lassen, aus unserem Abschnitt juristisch-dogmatische Theorien abgeleitet und lieber über Eindrücke, die der ewige Gott bei diesen Vorgängen auf Erden empfunden habe, spekuliert.“ Eine gewisse Aehnlichkeit also dort wie hier, aber mehr nicht.

Hier begegnet Marti sich also mit Duhm und Bertholet. Duhm, um das nun hier nachzutragen, spricht sich über das Verhältnis von Jes. 53 zum Neuen Testament wie folgt aus: Für den Dichter, so führte er aus, ist die Wiederbelebung des am Aussatz gestorbenen Thoralehrers das grösste Wunder. „Uns ist es,“ so fährt er dann fort, „noch wunderbarer, dass ein alttestamentlicher Frommer, Dichter, Ekstatiker ein Bild zeichnet, das sich nach Jahrhunderten realisiert, mag es auch in manchen und nicht unwesentlichen Zügen hinter dieser Verwirklichung zurückbleiben. Es zeigt sich darin die innere Verwandtschaft der alttestamentlichen Religion mit dem Christentum, allerdings auch ihre Inferiorität, sofern sie den höchsten Gedanken denken, aber nicht verwirklichen kann.“ Wie also Marti wohl eine Aehnlichkeit zugibt, so Duhm eine innere Verwandtschaft; aber diese innere Verwandtschaft geht ihm nicht so weit, dass sie etwa das Verhältnis von Weissagung und Erfüllung bildete. Der Verfasser von Jesaias 53 ist ihm ein Dichter,

nicht etwa ein Prophet, dem Offenbarung und Inspiration zuteil geworden wäre, eine Auffassung, der wir grundsätzlich ablehnend gegenüber uns verhalten müssen, besonders aber hier, wo der Tatbestand von Golgatha so zum Greifen klar vor Augen liegt.

Diesem Eindruck hat sich auch Bertholet nicht entziehen können. Zwar sagt er (S. 31): „Eine im hergebrachten Sinne gültige Weissagung auf den, der da kommen sollte, ist es nicht. . . Auf die Zukunft geht bloss der alte Spruch 52, 13—15; 53, 11 b. 12 und auch dieser nur auf die Zukunft des Ebed, der selber nicht der Messias ist, vielmehr z. T. schon der Gegegenwart, ja der Vergangenheit angehört." „Aber," fährt er dann fort, „der Gedanke, in der Ebeddichtung als glaubenskühne Verheissung ausgesprochen, im Märtyrerspruch auf die feste Basis tatsächlichen Geschehens gestützt, dass der im treuen Dienst der guten Sache sich Opfernde den Weg der eigenen Verherrlichung und des endlichen Sieges auch derer, die ihm folgen, hinanschreitet, ist eine durch alle Zeiten hindurchgehende, wenn auch oft verkannte, oft zu spät erkannte Wahrheit. Und nirgends ist sie grösser, zwingender in die Erscheinung getreten, niemals selber sozusagen Gestalt und Leben geworden als in Christus. Darin liegt das unzweifelhaft Wahre an der traditionellen christlichen Auslegung." Damit werden wir uns nun freilich nicht begnügen können, selbst wenn Bertholet zum Schluss noch sagt: „Es ist darum kein Grund vorhanden, es für unsere Karfreitagsfeier preiszugeben."

Nein, hier liegt vielmehr ein grundsätzlicher Unterschied in der Schätzung des Verhältnisses des Judentums zum Christentum und demgemäss in der Schätzung des Verhältnisses vom Neuen Testament zum Alten und umgekehrt. Das Heil kommt von den Juden, von diesem auch heute noch so wunderbaren Volke vor allen anderen Völkern, von diesem Volk, welches so einzigartig ist und von dem Eliahab in seiner Schrift: „Die hundertjährige Religionskrisis im Judentum" sagt: „Es ragt als ein religiöses Monstrum sphinxartig noch in das Zeitalter der Flugmaschinen hinein." Und eben in seiner Religion liegt seine Einzigartigkeit, eben darin, dass von ihm das Heil gekommen ist. Dieses Heil aber ist gekommen nicht allein durch den λογος σεσαρκωμενος, nicht

allein durch die Person dessen, der aus dem Judentum stammte und ein Jude war nach dem Fleisch, sondern auch vor ihm schon durch den λογος γεγραμμενος, durch das Wort, welches im Judentum kräftig war und verkündet ist. Was war das aber für ein Wort? Christus sagt von der Schrift: Sie ist es, die von Mir zeuget! Von Jes. 61 hat er ausdrücklich bezeugt: „Heute ist diese Schrift vor euern Augen erfüllt!" Er hat die Jünger von Emmaus gefragt: „Musste nicht der Messias solches leiden?" und schalt sie Toren und trägen Herzens, weil sie nicht glauben wollten dem, das die Propheten geredet hatten. In alle diesem ist das wahre Verhältnis vom alttestamentlichen Wort zum neutestamentlichen ausgesprochen. Es ist darnach ein grundsätzlich falscher Standpunkt, das Alte Testament zu fassen, zu durchforschen ohne Rücksicht und ohne Beziehung auf das Neue Testament, gerade so wie es grundsätzlich falsch ist, wenn man die Geschichte des Volkes Israels nur als Profangeschichte und nicht als Heilsgeschichte betrachtet und wertet. Und wenn uns hier nun vorgeworfen werden sollte, dass wir dann ja also auch mit einer voreingenommenen theologischen Anschauung an die Betrachtung des Alten Testaments und also auch an Jesaias 53 herantreten, so ist das in gewissem Sinne zuzugeben. Aber andererseits soll und muss doch eben auch wieder gerade nach wissenschaftlicher Methode ein jedes Objekt nach der ihm eigentümlichen Sphäre beurteilt werden, und die dem Alten Testament eigentümliche Sphäre ist nun doch einmal (im Gegensatz zu der falschen Ansicht der ganzen sog. religionsgeschichtlichen Schule), wie die Geschichte bewiesen hat und heute noch beweist, die des unmittelbaren Eingreifens Gottes, mit anderen Worten, die der Offenbarung und der Inspiration, die der Weissagung auf die Zeit der Erfüllung, auf das Neue Testament. Von den meisten anderen Forschern wird deshalb auch die prophetisch-messianische Bedeutung von Jesaias 53 anerkannt.

b. Die prophetisch-messianische Auffassung.

Zwar Giesebrecht bewegt sich fast noch auf der Grenze zwischen beiden Anschauungen. Er sagt das eine Mal (Beiträge S. 146): „Immer wieder wird sich der christliche Exeget bei der Lektüre dieses Kapitels in jene feierliche

Stimmung versetzt fühlen, welche Gethsemane und Golgatha mit gutem historischen und göttlichen Rechte umwebt, unwillkürlich nimmt die Gestalt des leidenden Knechtes Jahwes die Züge desjenigen an, dessen Leib uns gegeben, dessen Blut für uns vergossen ward." Wie nun aber wirklich das Verhältnis ist, spricht er am Schlusse (S. 182) aus. „Es ist mit einem Worte die Frage der Theodizee, welche später, wie Hiob und die Psalmen zeigen, die Seelen der einzelnen Israeliten und des Volkes noch so oft erschüttert haben, um die es sich hier handelt." „Hatte Israel überhaupt die Offenbarung für die Heiden und nicht für sich allein erhalten, sollte die Herrlichkeit Israels schliesslich zur herrlichen Ausgestaltung des Gottesreiches auf Erden überhaupt führen, so lag es nahe, auch dieses aussergewöhnliche Leiden des Volks, als ein zu Nutz und Frommen der anderen Nationen verhängtes anzusehen." „Hierin liegt, man sage, was man wolle, die Ahnung von dem die Heidenwelt umspannenden Erlösungs- und Versöhnungsratschluss Gottes. Und wenn der Prophet diesen im Zusammenhang schaut mit der prophetischen Aufgabe Israels und vollzogen durch Israel, das unter dem Bild eines idealen Propheten vorgestellt ist, so liegt nun der Grund der merkwürdigen Übereinstimmung zwischen Jes. 53 und dem Leiden des Erlösers zu Tage. Sie beruht nicht darauf, dass in Jes. 53 die Einzelheiten des Todesleidens Jesu Christi vorhergeschaut sind, sondern auf der inneren Korrespondenz des hier Geschilderten und dort geschichtlich Vorhandenen. Das ist eine bei weitem festere Übereinstimmung zwischen „Weissagung und Erfüllung" als diejenige, welche sich bei der mechanistischen Prädiktion ergibt, welche man so gern als das Wesen der Prophetie anzusehen pflegt." (Wiederholt in: Der Knecht Jahwes, 1902. S. 3—4).

Hiernach scheint Giesebrecht doch immerhin eine Art typischer Weissagung in Jes. 53 vorliegend zu erachten. So tut es deutlich König. Er sagt (N. K. Z. 1898, S. 997): „So wenig demnach jenes grosse Passionale aus der exilischen Periode weggerückt zu werden braucht und weggerückt werden darf, ebenso wenig ist es in der Zeit des Exils in bezug auf die absolute Zukunft gesprochen. Vielmehr ist die Existenz,

die Wirksamkeit und das Schicksal des in Glauben, Werk und Leiden seinem Gott getreuen Israel nur, aber auch wirklich ein Typus auf den geistigen und leidenden Messias gewesen."

Grundsätzlich ist gegen die Annahme einer solchen typischen Weissagung natürlich nichts einzuwenden. Es bleibt dabei auch durchaus die Forderung zu Recht bestehen, den zeitgescichtlichen Hintergrund solcher Weissagung genau zu erforschen. In diesem Sinne hat auch Giesebrechts Wort Berechtigung, wenn er sagt (Beiträge S. 147): „Das (sc. der Gedanke an Golgatha) darf uns freilich nicht hindern, mit vollem Ernst geschichtlich vorzugehen und zu fragen, ob wir diese unsere chrisliche Deutung auch schon jenem Propheten des Exils zutrauen dürfen." Doch bedarf es auch hierzu einer Einschränkung; denn wie weit sich die Propheten der Bedeutung dessen bewusst gewesen sind, was sie als Weissagung aussprachen, ist eine sehr zu prüfende und im einzelnen oft schwer zu beantwortende Frage, keinesfalls aber dürfen wir die Wirklichkeit einer Weissagung von einer Konstruktion aller Elemente des prophetischen Bewusstseins aus unserem Wissen seiner Zeitverhältnisse abhängig machen (Klostermann, H. R. E. 1900. VIII, S. 723 Z. 36—37).

Wenn nun also auch grundsätzlich gegen die Annahme einer solchen typischen Weissagung nichts einzuwenden ist, so ist doch die Frage, ob sie tatsächlich vorhanden ist. Sie gründet sich bei Giesebrecht und König auf die andere Annahme, dass der ע"י in den Liedern, also auch in Jes. 53 ein Kollektivum, das Volk Israel sei, eine Annahme, welche wie wir vorhin sahen, auch Marti vertritt. Giesebrecht wirft zum Beweise dieser seiner Annahme zu V. 9 und 10 die Frage auf, wie einer Nachkommenschaft und langes Leben haben könne, wenn er gestorben sei, und fährt dann fort (Beiträge, S. 173): „Was folgt hieraus? Dass der Tod, von dem das vorige geredet hatte, kein eigentlicher und wirklicher Tod war, sondern nur ein Bild. War der Knecht im figürlichen Sinne gestorben, dann ist der unvermittelte Übergang zu einem weiteren langen Leben und dem Segen der Nachkommenschaft wohl verständlich." „Denken wir nun den Knecht als Einzelperson, was bedeutet dann der nur bildlich gemeinte Tod? Die freiwillige Selbsthingabe

seiner Person an seinen Beruf? Die Abtötung seines Eigenwillens in dem verzehrenden Eifer um die Rettung der anderen? Es wäre schwer zu begreifen, wie in diesem Falle von seinem Begräbnis die Rede sein konnte." „Alles erklärt sich, sobald der Knecht keine einzelne Person, sondern ein Kollektivum ist." „Lassen wir die Natur dieses Kollektivums zunächt unbestimmt, indem wir es einfach Israel nennen, so ist klar, dass die Leiden, welche eine Volksgemeinschaft treffen, schliesslich zum Tode der Gemeinschaft als solcher führen können, ohne dass doch ein eigentliches Sterben erfolgt." „Nur wenn Israel mit dem Knecht gemeint ist, begreift es sich, dass das Wiederaufleben nach dem Tode keine besondere Erwähnung findet, sondern nur das ‚lange Leben'; denn das Leben des Volkes war ja in der Tat niemals erloschen. Nur unter dieser Voraussetzung ist es ausserdem klar, wie der Knecht sofort nach seinem Tode Nachkommenschaft sehen kann und wie dies Moment noch vor dem יאריך ימים seine Stellung erhalten konnte. Er erlebte Nachkommenschaft in dem Moment, wo er selbst auflebt; denn in den einzelnen Individuen, welche aus dem Exil zurückkehren, wird der Stammvater, d. h. das Volk als Ganzes, wieder lebendig."

Endlich sagt Giesebrecht in der Zusammenfassung (S. 177): „Im Grunde genügt diese Übersicht, um zu zeigen, dass der Knecht Jahwes die Personifikation Israels ist." „Es muss sich um Israel als Ganzes handeln. Nur dieses steht so deutlich in der Reihe der Nationen als gleichberechtigtes Glied, dass von ihm der Prophet voraussetzen kann, es sei den Nationen bekannt gewesen und werde, wie früher verkannt, so später von ihnen geehrt werden. Nimmt man hinzu die ungeheure Häufigkeit der Personifikation des Volkes in allen poetischen und prophetischen Schriften, so hatte der Prophet sich für seine Zeit und Umgebung so deutlich ausgedrückt, dass er gar nicht missverstanden werden konnte."

Marti ist derselben Ansicht; er sagt von der Krankheit des ע"י in direktem Gegensatz zu Duhms schon gehörter Ansicht (und wir denken dabei an Bertholets Wort von der Zuversichtlichkeit in der Behauptung entgegengesetzter Meinungen): „Wie man die Krankheit wörtlich nehmen will, ist unverständlich, da die Übernahme der Krankheit eines anderen,

um diesen zu entlasten, doch unmöglich ist; sie ist ein Bild für die Heimsuchungen und die Leiden eines Volkes, durch die es seine nationale Existenz einbüsst, und durch die es so weit kam, dass es einem glich, vor dem man das Gesicht verhüllt, aus Ekel und Abscheu vor ihm."

Zu dieser Auffassung des ע"י als eines Kollektivums ist nun zu sagen, dass allerdings sehr häufig auch im Buche Jesaias bezw. Deuterojesaias das Volk Israel so bezeichnet wird, so z. B. 41, 9—13; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20 usw. Aber andererseits steht die Tatsache fest, dass auch Einzelpersonen ע"י genannt werden, z. B. Nebukadnezar und Kyros. Ferner ist richtig, dass manches in Jes. 53 bildlich verstanden werden soll und nur bildlich verstanden werden kann; so ist z. B. der Ausdruck „Beute teilen" in V. 12 sprichwörtliche Redensart für Gewinn erlangen; es bedarf aber andererseits der gewundensten und merkwürdigsten Umdeutungen, um die so konkret gehaltenen Worte nicht nur vom Tod, sondern auch vom Grab nicht wörtlich, sondern bildlich zu verstehen.

Sodann aber ist dagegen zu bemerken, dass Giesebrecht und Marti ihre Auffassung damit begründen, dass in 53, 1—7 die Heiden sprechen. Das ist aber, wie wir zu Anfang sahen, exegetisch falsch; es spricht dort der Prophet mit Einschluss des Volkes (s. S. 6—8). Auch können bei dieser Deutung zwei Fragen nicht unterdrückt werden, deren richtige Beantwortung diese Theorie umstossen: 1. hat das Volk Israel wirklich unschuldig, so wie es doch von dem ע"י in Jes. 53 ausgesagt wird, sein Leid überkommen? Nach den Aussagen sämtlicher Propheten ist das Gegenteil der Fall: Das Exil ist die Strafe Gottes für seine Sünden. 2. Hat Israel sein Leid getragen, geduldig, ohne seinen Mund aufzutun? Und wo und wie ist etwa Israel, wie der ע"י in Jes. 53, 12, bittend für die Heiden eingetreten?! Auch hier ist das Gegenteil der Fall, vergl. z. B. den Schluss von Ps. 137. (Vergl. auch Dalmann, S. 10—13).

So neigt denn heute auch die Mehrzahl der Forscher dahin, in dem ע"י eine Einzelperson zu sehen, und der positive Beweis dafür, dass er in den Ebedjahwestücken, insonderheit in Jes. 53, eine solche sein muss, schliesst den negativen zugleich in sich, dass er eben ein Kollektivum nicht sein kann.

Die ausführlichste Auseinandersetzung darüber gibt (neben Orelli, Alttestamentliche Weissagung, 450 ff.) Sellin (Studien I, 15—58). Dort hebt er zunächst die Anonymität des Gottesknechtes hervor. „Es fällt auf, dass während sonst Deuterojesaias mit der Verdeutlichung des Ebed durch Israel und Jakob in keiner Weise kargt, gerade in den Abschnitten, in denen die Aussagen über den Ebed am individuellsten werden, dass gerade da der Ebed plötzlich nicht mehr als Israel oder Jakob bezeichnet wird, sondern namenlos wird. Dies Zusammentreffen der Erscheinungen ist es, was zu denken gibt." Sodann weist Sellin auf die individualistische Schilderung des Gottesknechtes hin. „Nicht in dem Individualismus der Ebedjahwestücke an sich, sagt er S. 23, wohl aber in der konsequenten Durchführung und einer so gesteigerten Ausführung des Individualismus, dass einzelne Züge sich einfach gegen eine Deutung auf das Volk sträuben, finden wir ein zweites Indiz dafür, dass der Ebed in ihnen ein Individuum ist." „Wenn es ein Grundsatz der Exegese sein muss, dass im allgemeinen die nächstliegende und jedem sich sogleich aufdrängende Deutung die richtige ist, so wird man auch hier a priori geneigt sein dürfen, den bei jedem einfachen Lesen, besonders von Jes. 50,4—9; 52, 13 bis 53, 12, weiter aber auch von 42, 1—7; 49, 1—6 sich sofort ergebenden Eindruck zu vertrauen, dass es sich hier wirklich um ein Individuum handle." Drittens weist Sellin nach, dass der Prophet den Knecht Gottes in den Stücken deutlich vom Volk oder dem guten Kern desselben unterscheidet, und viertens, dass der Knecht Gottes einen Beruf hat, und zwar einen doppelten, nämlich einen an Israel und einen an die Heiden, und zwar sowohl aktiv wie passiv. Solche Stellen, welche von dem Beruf an Israel handeln, sind 42, 3. 6. 7; 49, 8. 2. 5. 6; 50, 4; 53, 10; von dem an die Heiden 42, 1. 4. 6; 49, 6; 52, 15. Vollends der passive Beruf des Leidens lässt sich nicht auf das Volk beziehen. Sellin wirft hier die von uns vorhin erhobenen Fragen auf, weist auf die Stellen hin, die das Leiden des Volkes als ein durch seine Sünde verdientes Geschick hinstellen und sagt dazu: „Angesichts solcher Stellen aber will man das Wort 53, 9 und 53, 12 auf Israel deuten? Fürwahr, nicht eine Theodizee, eine Parodie wäre das ganze Kapitel!"

Darum können wir Sellin nur zustimmen, wenn er S. 58 sagt: „In den Ebedjahwestücken wird plötzlich im Unterschiede von den sonstigen Kapiteln der Ebed namenlos, der Individualismus in der Schilderung wird bedeutend gesteigert und konsequent durchgeführt, der Gottesknecht tritt dem Volke als eine gesonderte Grösse gegenüber, er hat einen Beruf an die Juden und an die Heiden, wie ihn nimmermehr das Volk, zumal nach Deuterojesaias sonstigen Prämissen, auszuführen vermag. So lautet also das Schlussurteil: „Der Gottesknecht der Ebedjahwestücke ist ein vom Volk zu unterscheidendes Individuum." (Vergl. auch Orelli, Der Knecht Jahwes, S. 7 u. S. 28 f.).

Die letzte Frage, welche nun noch zu beantworten bleibt, ist diese: „Ist diese Einzelperson, die mit dem Ausdruck ע"י bezeichnet wird, eine zeitgeschichtliche oder eine zukunftsgeschichtliche?", mit anderen Worten: „Ist die Weissagung vom ע"י eine solche, die an einen zeitgenössischen Davididen anknüpft und ihn im messianischen Licht schaut, oder ist hier eine rein prophetische Schauung? Mit allem Eifer und in glänzender Darstellung tritt Sellin für die erstere Fassung ein; er hat zunächst in Serubbabel, nachher aber in König Jojachin den ע"י des Jesaias bezw. Deuterojesaias identifizieren zu müssen geglaubt. In jedem Falle aber hält er durchaus an der messianischen Bedeutung fest (vergl. auch Studien I, S. 64: „Nur das sei zuvor festgestellt, dass auch Ley, Laue und Orelli nach unserem Dafürhalten ein durchaus richtiges Moment vertreten, nämlich dies, dass es sich in den Ebedjahwestücken um den oder einen Messias handelt"); auf diesen König sind vom Propheten die messianischen Hoffnungen übertragen worden, Hoffnungen, die sich dann erst in Jesu Christo verwirklicht haben. Wir weisen hierzu auf ein diesbezügliches Wort Sellins hin, mit welchem er seine Studien über den Knecht Gottes bei Deuterojesaias (I, S. 301 f.) schliesst. Dort sagt er: „Auch bei den Ebedjahwesücken muss wie bei allen alttestamentlichen Weissagungen unterschieden werden zwischen der zeitgeschichtlichen Form und dem göttlichen Inhalt. Jene musste gesprengt werden, damit dieser Leben gewönne, Leben für alle Völker. . . . Die Theologie hat, soweit sie eine historische Wissenschaft ist, festzustellen, aus welcher Zeit, welchen Umständen und

Einflüssen die Form stammt. Das ist eine rein wissenschaftliche Frage, die von keinem Glaubensinteresse berührt wird. Aber, je mehr es ihr gelingt, auf diesem Gebiete ihre Pflicht zu tun, um so mehr stellt sie zu gleicher Zeit heraus, was über dem Strom und Wechsel der Zeit ewig bleibt als Offenbarung des lebendigen Gottes, dem es nun einmal gefallen hat, seine Offenbarung nicht absolut, sondern durch menschliche und zeitgeschichtlich bedingte Vermittlung zu geben. So haben wir uns auch bei dem in dieser Untersuchung behandelten Problem, einem der schwierigsten der alttestamentlichen Wissenschaft, bemüht, zu scheiden zwischen dem zeitgeschichtlichen Substrat und den ewigen Gottesgedanken, die in dasselbe hineingelegt wurden; jenes festzustellen und zu begründen, bleibt Sache der Wissenschaft; diese haben sich in der ganzen ferneren Heilsgeschichte wirksam erzeigt, und an ihnen erfreut, erquickt, stärkt und tröstet sich die christliche Gemeinde aller Zeiten. Über jenes gehen augenblicklich die Ansichten noch weit auseinander; es ist ein rein wissenschaftliches Interesse, welches uns nicht ruhen und rasten lässt, bis wir auch hier die Wahrheit gefunden haben, ich denke, sie steht nun unmittelbar vor der Tür. Aber unberührt davon bleibt, dass wir, wie die christliche Kirche aller Zeiten, besonders in diesen Stücken das Rauschen der Ewigkeit vernehmen; sie reden von Jahrhundert zu Jahrhundert von dem Gottesreich, das sich aus Davids Haus über alle Völker ausbreiten wird, gegründet auf Gerechtigkeit und Friede, von dem Seherleiden des einen Gerechten für die vielen, von seinem Gang durch Kreuz zur Krone, vom Tode zum Leben."

Auf der Suche nach dem zeitgeschichtlichen Substrat war Sellin nun zuerst auf Serubbabel gekommen. Er nahm an, dass auf diesen nach der Rückkehr aus dem Exil sich die messianischen Hoffnungen des Volkes konzentrierten, dass er, darauf gestützt, sich dazu hinreissen liess, sich gegen die persische Oberhoheit zu empören, um wieder ein eigenes davidisches Reich zu errichten, dass aber dieser Versuch misslang und Serubbabel denselben mit dem Kreuzestode büssen musste. Trotzdem hat sich an ihn die Hoffnung einer Wiederherstellung geknüpft, freilich ohne dass der Prophet sagt, wie er sich

diese Hoffnung bei dem Gestorbenen realisierbar denkt. „Fürwahr," ruft Sellin aus (Serubbabel, S. 178), „ein Glaube, wie wir ihn sonst in Israel nicht finden. Dass dieser Glaube nur einen ganz schwachen Widerhall in dem Volke gefunden, das sich als Ganzes von diesem seinem grössten Märtyrer als von einem Aussätzigen abwandte, darf uns kaum wundernehmen." Sellin hat diese Auffassung drei Jahre später wieder zurückgenommen. König wandte (N. K. Z. 1898, 991) sehr vorsichtig nur ein: „Ich sage vor der Hand nur so viel, dass mir schon wegen des Schweigens der Quellen diese Aufstellung bedenklich erscheint." In der Tat ist das Geschichtsbild, welches Sellin von den Schicksalen Serubbabels entwirft und auf welches dann Jes. 53 so genau passen soll, eine Konstruktion ohne Anhalt in der Überlieferung, höchstens ist dieser Anhalt der Art, dass sie eben von seinen weiteren Schicksalen nichts sagt, so dass dann für die verschiedensten Hypothesen Raum bleibt unter Ausnutzung einiger zweifelhafter Stellen, deren Zusammenhang mit Serubbabel und seinem Geschick aber auch erst wieder ad hoc konstruiert werden muss.

Später hat dann Sellin (in den Studien I) den ע"י mit König Jojachin identifiziert und ist damit seiner ersten Hypothese, im ע"י einen zeitgenössischen Davididen zu erkennen, im Prinzip jedenfalls treu geblieben. Zwei Gründe sind es vor allen Dingen, mit welchen er seine Hypothese stützt. Zuerst sucht er darzutun, dass der Ebed ein realer Zeitgenosse des Propheten sein müsse. Zum Beweise des erörtert er die Tempusfrage in den Ebedjahwestücken und sagt dabei für Jes. 53 (S. 68): „Jeder unbefangene Leser wird hier sofort die Überzeugung gewinnen, dass 52, 14; 53, 2—10a das unglückliche Schicksal des Ebed als ein vergangenes, dagegen 52, 13. 15; 53, 1. 11. 12 seine Erhöhung als noch der Zukunft angehörig schildern. Daraus folgt dann ohne weiteres, da die Erhöhung gerade jetzt eintreten soll, dass es sich um einen Zeitgenossen von 52, 13 bis 53, 12 handelt. Neben die Tempusfrage stellt er noch diesen Umstand, dass einzelne Züge gar nicht auf einen zukünftigen Messias passen, V. 10. 12. „Zu welchen unglaublichen Umdeutungen in das Geistliche in jedem anderen Falle diese Stellen Anlass geben und tatsächlich gegeben haben,

wollen wir hier nicht weiter untersuchen." So sagt er und kommt zu dem Schluss: „Die bekannte Ausflucht von dem perspektivischen Schauen der Zukunft ist hier einfach ausgeschlossen; diese Erklärung hat z. B. bei dem älteren Jesaias, da er der Gerichtskatastrophe noch fernstand und zugleich mit ihr das Heil schauen konnte, ihre Berechtigung. Aber dieser exilische Prophet erwartet ja unmittelbar von Tag zu Tag den Anbruch der Heilszeit." „Wenn etwas gewiss ist (S. 76), so dies, dass das ‚wir sahen ihn' 53, 3 ein Sehen des Verfassers mit leiblichen Augen war."

Zweitens sucht Sellin sodann zu beweisen, dass dieser zeitgenössische Gottesknecht weder ein Prophet noch ein Thoralehrer, sondern ein zur Leitung des neuen Gottesreiches bestimmter Davidide sei. Hier geht er die einzelnen Ebedjahwestücke durch und findet dort überall auf eine königliche, leitende Stellung des ע"י hingewiesen. Speziell zu Kap. 53 sagt er u. a. folgendes: „In 52, 15 führt die Gegenüberstellung von Völkern und Königen, die vor dem Ebed den Mund schliessen werden, unmittelbar auf einen König. An den Schicksalen eines Propheten oder Thoralehrers haben dieselben schlechterdings kein Interesse, und wäre dasselbe noch so wunderbar." Ferner: „Gerade die Betonung, dem Ebed habe תאר und הָדָר, beides insbesondere königl. Attribute, gefehlt, führt darauf hin, dass ihm eigentlich beides zukomme." Endlich: „Aber schwerer als diese fällt hier der Grundgedanke des ganzen Abschnittes in die Wagschale: Der Ebed hat für sein Volk gelitten. Das kann nur der Repräsentant desselben sein, d. h. aber ein Fürst oder ein Hoherpriester. Letzterer kommt hier, wie wohl allgemein anerkannt ist, ohne weiteres in Wegfall." „Nun kann allerdings auch ein Prophet vor Gott fürbittend für sein Volk hintreten (Jer. 15, 1. Ez. 14, 14); aber eine derartige Repräsentanz für dasselbe, dass das eigene Schicksal als das jenes kompensierend angesehen oder auch nur sein Wandel in Relation zu dem Schicksal des Volkes gestellt würde, wird einem solchen schlechterdings nicht zugeschrieben. Sogar bei Mose, dem grössten der Propheten, wird sie schlechtweg abgelehnt (Ex. 32, 32 f.), wieviel weniger kann hier ein sonst ganz obskur gebliebener Thoralehrer in Betracht kommen."

So kann für Sellin nur ein zeitgenössischer Davidide als ע״י in Betracht kommen Das ist König Jojachin, der im Jahre 596, 18 Jahre alt, von Nebukadnezar entthront, nach Babel gebracht und eingekerkert wurde, der aber dann 561 nach 25-jähriger Haft im Alter von 53 Jahren von Evilmerodach begnadigt und an die königl. Tafel gezogen und Vater von sieben Söhnen wurde (2. R. 24, 8—17; 25, 27—30. 1. Chr. 3, 16—18). Auf die geschichtlich noch schwierigen Fragen, ob Jojachin am Ausgang des Exils überhaupt noch gelebt hat, ob seine Erhöhung mit der Ermordung Evilmerodachs durch Neriglissar zwei Jahre nach Eintritt in dieselbe, 559, wieder ihr Ende erreichte, ob die sieben Söhne ihm erst nach seiner Erhöhung oder schon während seiner Haft geboren wurden, auf diese Fragen und ihre von Sellin gegebenen Lösungen braucht hier nicht eingegangen werden. Genug, auf diesen König Jojachin wird nun Jes. 53 gedeutet, und diese Deutung, so fühlt Sellin es selber, muss nun die Probe auf sein Exempel sein. „Man erkennt daraus,“ so sagt er (Studien I, S. 258), „die eminente Bedeutung der folgenden Untersuchung; in ihr muss sich definitiv entscheiden, ob wir das Rechte gefunden haben.“ Sellin glaubt es, indem er sagt: „Die exegetische Hauptfrage, die wir also aufzuwerfen haben, ist die: wird 52, 13 bis 53, 12 überhaupt gesagt, dass der Ebed getötet sei?“, und indem er diese Hauptfrage (im Gegensatz zu seiner früheren Exegese) entschieden verneint. מְחֹלָל heisst erst sekundär: durchbohrt, zunächst vielmehr: entweiht; מדכא heisst nicht „zerschlagen“, sondern „zertreten“, d. h. „seines Rechtes und seiner Privilegien beraubt.“ „Und so fragen wir denn: passen die Ausdrücke nicht vorzüglich auf einen gestürzten und ins Exil geführten König?“ Weiter! In V. 10a will Sellin „einer bis jetzt fast stets missverstandenen Stelle dieses Kapitels endlich zur Ruhe verhelfen“; er tut es, indem er statt החלי liest הַחִלּוֹ: „Jahwe gefiel's, ihn zu zertreten, ihn zu entweihen.“ Weiter zu V. 8—9. לקח bedeutet in der Jojachingeschichte 2. Kön. 24, 12b „die gewaltsame Abführung ins Exil.“ „Land der Lebendigen bezw. des Lebens ist in diesem Falle nicht das Leben, was es allerdings sonst meistens bedeutet, sondern Kanaan.“ Die רשעים sind die Babylonier; die עשירים sind die Krämer des Krämerlandes

Babylon. (Ez. 16, 29; 17, 4 u. a.) Durch die weitere Exegese dieses Verses kommt Sellin zu dem Schluss: „Also, weit entfernt, dass hier von einem wirklichen Tode geredet sein müsste, finden wir sogar positive Anzeichen dafür, dass es sich um eine Hinausstossung, Exilierung und Einkerkerung unter den Babyloniern handelt“ (S. 265). Weiter: wenn er sein Leben einsetzt, V. 10, d. h. so viel als: „er, seine Freiheit, seine Person soll nach dieser Intention der Loskaufspreis für das Volk sein.“ In V. 12 heisst הערה nicht zunächst „ergiessen“, sondern „entblössen“, also „einfach: er hat sein Leben aufs Spiel gesetzt“, und wiederum müssen wir fragen: „passt der Ausdruck nicht vorzüglich auf den sich freiwillig für sein Volk dem Feinde ausliefernden Jojachin?“ So kann denn Sellin später sagen (S. 269): „Hat man aber erst einmal den Grundirrtum aller bisherigen individualistischen Auslegung erkannt, so fällt es plötzlich wie Schuppen von den Augen. Der ganze Abschnitt gewinnt Leben und erscheint als ein bis in jeden Einzelzug hinein getreues Bild des Schicksals Jojachins.“ „Ich denke, die Rechnung stimmt in überraschender Weise und geht ohne Bruch auf.“ „Aus dem überlieferten Text wächst uns die Erklärung als eine beinahe selbstverständliche entgegen: der Ebed kann überhaupt kein anderer als Jojachin sein.“ Und von diesem richtigen Verständnis aus fällt Licht auch noch auf andere Stücke des Alten Testaments: 1. Sam. 2, 1—10 (besonders V. 8 u. 10), Threni 3, Ps. 22 besingen wahrscheinlich Jojachins Schicksal und Gefangenschaft. Und somit hält Sellin seine Deutung des ע"י auf Jojachin für eine gesicherte; er hat sie aufrecht erhalten im Rätsel des deuterojesaianischen Buches 1908, sowie in seiner jüdisch-israelitischen Heilandserwartung 1909, S. 51 ff. und in seiner Einleitung (S. 77, 1910); von anderen stimmt besonders Kittel ihm hierin grundsätzlich zu. Kittel sagt zuerst (Zur Theologie des Alten Testaments, S. 29): „Gelänge es nun, den Punkt zu fixieren und somit den Mann zu nennen, der in jenen Tagen als Messias der Juden hingerichtet worden ist, so wäre die Frage gelöst. Denn dann könnte man kaum zweifeln, dass jene Lieder, besonders in Jes. 50 und 53 ihn im Auge haben . . . Die hohe Wahrscheinlichkeit besteht, dass — hiess jener Hingerichtete nun Serubbabel, oder

hiess er Jojakin oder wie sonst — ein solcher Gewaltakt stattgefunden hat, und damit ist die Grundlage für die Deutung von Jes. 53 gegeben." So sehr die Bestimmung dieser Person ihm noch Hypothese ist und so sehr er auch das Hypothetische an Sellin's Serubbabel noch kräftiger hervorgehoben sehen möchte, so schliesst doch Kittel diese seine Abhandlung über Jes. 53 und den leidenden Messias im Alten Testament mit den Worten (S. 31): „Sagen wir es kurz: Eine geschichtliche Person ist als Messias angesehen worden, aber so, dass er als solcher noch eine Zukunft vor sich hatte, also eine Weissagung in sich schloss; an dieser Gestalt, mehr und mehr losgelöst von ihrem geschichtlichen Grunde, hat sich das messianische Bewusstsein der späteren Zeit aufgerankt und im besonderen das Jesu Christi gestaltet."

Wir sind nicht in der Lage, das Urteil Sellins teilen zu können, glauben im Gegenteil, dass, weil diese Probe nicht stimmt, die ganze Rechnung falsch ist. Über Sellins eben ausgeführte Exegese ist wohl nicht not, viele Worte zu machen. Wenn er in den Studien I von unglaublichen Umdeutungen anderer in das Geistliche sprach, so treten seine Umdeutungen hier denselben mindestens ebenbürtig an die Seite, ja, sie übertreffen dieselben noch. Rothstein urteilt (nach Giesebrecht, Knecht Jahwes, 94 f.): „Eben weil er so mächtig von seiner Lösung des Rätsels beherrscht ist, findet er überall Beziehungen auf Jojachin, wo sie unbefangene Lektüre nicht zu finden vermag," und Maecklenburg trifft mit seinem Urteil das Rechte, wenn er sagt (Z. f. w. Th. 1905, 509, Anm.): „Aber auch Jojachin kann der Ebed Jahwe nicht sein. Das denkbar Möglichste, was Scharfsinn und Kombinationsgabe darreichen kann, wird von Sellin geleistet, um die Ebedjahwestücke, besonders das letzte, zu einem für seine Auffassung günstigen Boden umzuschaffen. Damit die Aussagen von Jes. 53 mit den Schicksalsdaten Jojachins in Einklang kommen, werden durch die gewagtesten exegetischen Umdeutungen die auf den Tod des Ebed sich beziehenden Stellen derart verwertet und zurechtgestellt, dass man den Hinweis daraus entnehmen kann, es handle sich um weiter nichts als um eine Exilierung und Einkerkerung Jojachins."

Wenn so die Probe nicht stimmt, so erheben sich auch

die gewichtigsten Bedenken gegen die Rechnung selber. Mit grosser Ausführlichkeit hatte Sellin nachzuweisen gesucht, dass der ע"י in den Stücken nicht ein Prophet, sondern ein Richter, Volksleiter, Regent sei. Nun heisst es 42, 1ff.: „Siehe, das ist mein Knecht, ich erhalte ihn, und mein Auserwählter, an dem ich Wohlgefallen habe. Ich habe ihm meinen Geist gegeben, er wird das Recht unter die Heiden bringen. Er wird nicht schreien noch rufen, und seine Stimme wird man nicht hören auf den Gassen. Das zerstossene Rohr wird er nicht zerbrechen, und das glimmende Docht wird er nicht auslöschen," — das sind doch Worte, die sich viel ungezwungener auf einen Propheten, und erst mit weithergeholter, gewundener Exegese auf einen Regenten und König beziehen lassen. Zu Jes. 49, 1 - 9 und 50, 4—9 gibt Sellin selber zu, dass es z. T. auch auf einen Propheten passen könnte; wir meinen mehr: es passt viel besser auf einen gottgesandten Propheten, z. B.: Ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht, dass du seiest mein Heil bis an der Welt Ende. Und wenn nun Sellin zu Jes. 53 sagt, dass תאר und הדר „insbesondere königl. Attribute" seien, so weist jedes Lexikon nach, dass תאר jedem beliebigen zugesprochen wird, besonders Frauen (Rahel, Esther, Abigail, einer Kriegsgefangenen), aber auch z. B. den sieben fetten Kühen, dann Josef, Adonia, David u. a.; הדר wird vor allen Dingen von Gottes Hoheit gebraucht, dann freilich von der der Könige, aber ebenso auch von anderen, z. B. Ps. 8, 6 von Menschen überhaupt, Prov. 20, 29 von den Greisen usw. Also auch dies beweist nicht, dass dort nur ein König gemeint sein könne. Aber immerhin, Sellin hat nicht ganz unrecht, der ע"י ist nach diesen Stücken eben ein Prophet, der zugleich König ist, er ist eben ein König, der zugleich Prophet ist. Und wenn Sellin sagt, dass als Repräsentant eines Volkes sich nur der König für sein Volk büssend hingeben könne, dass selbst der grösste Prophet Moses in dieser Beziehung von Gott abgewiesen sei, so wissen wir, dass nach Deuteronomium 18, 18 (und dieses Wort wird auch die extremste Literarkritik vor Deuterojesaias Weissagungen setzen) ein Prophet kommen sollte, der noch grösser ist als Mose, — der Prophet, der nach Ps. 110 (den Sellin auch noch für vorexilisch, wir mit König u. a. für

davidisch halten,) ein König nach der Weise Melchisedeks, also König und Priester zugleich ist. Da haben wir dann in ihm den Repräsentanten, den Sellin ausschalten zu müssen glaubte. Mit anderen Worten: wir werden durch die Betrachtung der Lieder daraufgeführt, dass freilich der ע״י ein König, aber auch ein Prophet, mithin der verheissene und erwartete Messias selber sein muss. Auf den passt auch alles vorzüglich, ohne besondere Umdeutungen, was in den Stücken vom ע״י ausgesagt wird. Davon spricht auch Laue (Th. St. u. Kr., 1904, S. 377); er sagt: „Budde schreibt (M. V. S. 8): „Das Verwunderlichste an der Auffassung des Knechts der Duhmschen Liederreihe ist mir immer gewesen, dass diese geschichtliche Einzelperson aus Israel die Heiden zur Erkenntnis Jahwes führen soll. Ein geradezu abenteuerlicher Gedanke, die helle Schwärmerei, — ob man nun an Serubbabel oder Eleazar, an Jesaias, Jeremias, Hiob oder wen immer sonst gedacht haben möchte . . . .“ Merkwürdig nur, dass Budde bei dieser Aufzählung den Messias vergessen hat, seiner auch nur gelegentlich (ebenso Giesebrecht) Erwähnung tut. Alle Einwendungen nämlich, welche er gegen die eben skizzierten Ansichten geltend macht, treffen auf den Messias nicht zu.“

Aber Sellin führt noch an, dass nach der Tempusfolge von Jes. 53 nur an einen Zeitgenossen des Propheten gedacht werden könne; es werde wie von seiner Zukunft so auch von der schon hinter ihm liegenden Vergangenheit gesprochen. Schon im Serubbabel S. 150 hatte Sellin gesagt: „53, 2—9a schildern offenbar Vergangenheit, nicht Zukunft, woran einfach nichts zu drehen und zu deuteln ist, so ist die abstrakt-messianische Auslegung ausgeschlossen.“ Diesen Umstand führt auch König ganz besonders ins Feld. „Auch neuestens,“ so sagt er N. K. Z. 1898, S. 995, „ist bei der Verteidigung der These, dass in Jes. 53 der Messias — direkt — gemeint sei, übersehen worden, dass der Leidensträger von 52, 14 und 53, 2—7 usw. hinsichtlich seiner Entstehung und Leidensleistung der Vergangenheit und Gegenwart und nur hinsichtlich seiner Erhöhung in die Zukunft hinein ragt.“ „Der Tatbestand ist dieser, dass in 52, 14 die Entsetzen erregende Entstelltheit des Jahveknechtes als eine Tatsache der Vergangenheit erwähnt

ist.“ „Da mit den Eingangsworten des Abschnittes 52, 13ff. ein Umschwung im Schicksal des Jahveknechtes angekündigt wird, wird eben dadurch ein Stadium der Erniedrigung dieses Subjektes als ein Faktum der Vergangenheit und Gegenwart ausgesagt.“ Das ist gewiss richtig; und doch machen wir gegen Sellin und für die direkte messianische Weissagung die Möglichkeit geltend, dass diese Vergangenheit als eine vom Propheten in der Zukunft vollendete Tatsache geschaut wird; wir erinnern an die im 2. Teil angeführte Stelle aus Nahum, wo dieser Prophet vor der Zerstörung Ninives dieses als schon zerstört, ja vom Erdboden verschwunden schaut; erinnern auch an die Schilderung des Zuges des Sanherib gegen Jerusalem, den Jesaias c. 10 als gegenwärtig und schon vergangen schaut. Ja, in anderer Beziehung nimmt Sellin selber in diesen Kapiteln ein solches Schon — vollendet — sehen in der Zukunft an. Wir führen dazu Maecklenburg an, welcher (Z. f. w. Th. 1905, S. 516) sagt: „Es ist eine sehr billige Weisheit, dem gegenüber immer wieder auf die Perfekta in 42. 49. 53 sich zu berufen. Diese Berufungsinstanz wird ja doch von denselben Exegeten K. 46. 47 ausser acht gelassen, wo die Zerstörung Babylons als vollendete Tatsache dargestellt wird, obwohl nach allgemeiner Annahme der Standpunkt des Propheten vorher liegt; er schaut hier eben die ersten Siegeszüge des Cyrus im Geiste voraus und in der Lebhaftigkeit seiner prophetischen Anschauung sieht er Babels Zerstörung nicht erst in der Zukunft, sie wird ihm zur Gegenwart, ja sogar zu einem eben durchlebten, also vergangenen Ereignis. Ähnlich verhält es sich hier; auch hier schaut der Prophet das Leiden des Ebed in seiner glühenden, ungezügelten Zukunftserwartung (und, fügen wir hinzu, εν πνευματι, vom Geiste Gottes getrieben) als gegenwärtig, ja, als vergangen an.“ Wir vergewaltigen auch den Text nicht durch Umdeutungen, lassen in Vers 10 das „lange Leben“ durchaus stehen, fassen das „Beute teilen“ ganz so wie Sellin im Sinne von Anerkennung finden, und fassen nur יִרְאֶה זֶרַע im Sinne von Jüngerschaft haben, nicht leibliche, aber geistige und geistliche Kinder (vergl. זֶרַע מְרֵעִים Jes. 1, 4; 57, 1).

Ein letztes Bedenken gegen Sellins zeitgenössische Deutung ist noch grundsätzlicher Art. Es ist die Frage: Muss jede Weissagung der alttestamentlichen Propheten zeitgeschichtlich vermittelt sein oder gibt es auch direkte Weissagungen der fernen Zukunft ohne zeitgeschichtliche Vermittlung. Es scheint, als ob Sellin an einer Stelle das Erste fordere, denn er sagt dort, dass es Gott gefallen hat, seine Offenbarung nicht absolut, sondern durch menschliche und zeitgeschichtlich bedingte Vermittelung zu geben. (s. S. 52.) Aber an anderer Stelle zeigt er, dass er dies doch nicht als absolut feststehende Regel meint. Er sagt (Studien I, S. 77): „Aber ist denn mit alledem gegeben, dass der Prophet, da er diese Stücke schrieb, wirklich im Geiste Jesum von Nazareth vor sich stehen sah und direkt von ihm, dem Zukünftigen handelte? Gewiss, das wäre a priori möglich, aber ob es nun faktisch der Fall, darüber können wir doch bei keiner anderen Instanz auf Erden etwas erfahren, als bei dem Propheten selbst.“ Es wäre a priori möglich, das stellen wir zunächst fest, und wenn wir an Bileams Weissagung, an Jesaias Weissagung von der Jungfrau, an Ps. 110 u. a. denken, werden wir Beispiele dieser Art wohl in Menge finden.

Wenn wir nun aber rückwärts schauen und sehen, dass der Knecht Gottes bei Jesaias und besonders in Jes. 53 kein Kollektivum ist, sondern nur ein Individuum, eine Einzelperson, und dass bei dieser Einzelperson keine der zeitgenössischen Deutungen passen will und passen kann, weder die auf Serubbabel noch die auf Eleasar, noch mindestens ebenso wenig die auf Jojachin (vergl. auch noch Orelli, Der Knecht, S. 22—25), so kommen wir zu dem Schluss, dass die Möglichkeit einer direkt messianischen Weissagung ohne zeitgeschichtliche Vermittlung hier in Jes. 53 zur Wirklichkeit geworden ist. Der Knecht Gottes ist der längst vorher geweissagte Prophet, der an Juden und an Heiden eine Mission hat, nämlich die, sie zur rechten Erkenntnis Gottes zu bringen und ihr Heil zu sein; er ist der längst vorhergeweissagte König, der tief erniedrigt werden wird wie David und nach seiner Erniedrigung wieder in solcher Herrlichkeit erstrahlen wird, dass die Könige der Erde sich vor ihm beugen werden,; er ist der Priester,

der sühnend und stellvertretend für sein Volk eintritt, und sich selbst für dasselbe zum Opfer bringt — der Knecht Gottes ist der Messias selber, der da kommen wird, sein Volk und alle Völker zu erlösen.

So fassen wir nach der Prüfung alles dessen, was die neuere Theologie in den letzten 25 Jahren zu Jesaias 53 gesagt hat, das Ergebnis dahin zusammen, mit Delitzsch, Orelli, Dalmann u. a., dass hier eine direkte Weissagung — also weder typisch-messianisch, noch auch zeitgeschichtlich vermittelt, sondern als rein prophetische Schauung — auf den Messias vorliegt. Wir schliessen mit Orelli, welcher das eine Mal sagt (Komm.): „Der Knecht Jahwes ist der Mittler der Erlösung Israels und der Aufrichtung des Gottesreiches auf der ganzen Erde", und das andere Mal (Alttestamentliche Weissagung, S. 454): „Es ist zweifelsohne der wahre Erlöser, der Heiland seines Volkes, den der Prophet unter diesem niedrigen und doch so ehrenvollen Namen hat schildern wollen." Er tut es eben als Prophet, als Seher. „So oft der Prophet," sagt Orelli dazu noch an anderer Stelle (der Knecht Jahwes im Jesajabuche, S. 28 und 36), „von diesem Gottesmann zu reden anhebt, der Israel erlösen und die Heiden erleuchten wird, da wird der Tenor der Sprache ein höherer, die Auffassung eine reinere; der Prophet ist über das Niveau des Unzulänglichen und Ungeläuterten hinausgehoben; er hat den Gipfel der Warte erstiegen und befindet sich in einer Art von Verzückung. Er schaut etwas Neues, Wunderbares, das er seinem Volk verkündet, ‚ehe denn es sprosst'." „Nur eine unmittelbare Intuition, hervorgegangen aus freier göttlicher Inspiration, konnte dem Autor einen so hellen Ausblick gewähren und ihm die Hand so sicher führen, dass er das Bildnis des grossen Gottesmannes mit solcher Meisterschaft zu zeichnen vermochte, auf welchen Gottes Absehen schon bei der ersten Berufung Israels zur Beseligung der Welt gerichtet war."

———

Literatur zu Jesaias 53.

1. Kommentare.

Delitzsch, Franz: Kommentar über das Buch Jesaja. 1889. 4. Aufl., im Bibl. Kommentar über das A. T. Keil-Delitzsch.

Dillmann: Der Prophet Jesaja. 1890. Kurzgefasstes, exegetisches Handbuch zum A. T. Hitzig.

Duhm, B.: Jesaja. Handkommentar zum A. T. Nowack. 1892. Göttingen.

Marti, Karl: Das Buch Jesaja. 1900. Kurzer Handkommentar von Marti. Tübingen.

von Orelli: Der Prophet Jesaias. 1904. Kurzgefasster Kommentar. Strack-Zöckler.

Kittel, Rudolf: Der Prophet Jesaja. Kurzgefasstes exeg. Handbuch. Neu-Auflage vom Dillmann'schen Komm. 1898.

Bredenkamp: Der Prophet Jesaias. 1887.

2. Besondere Schriften.

Dalman, Gustav: Jes. 53, das Prophetenwort vom Sühnleiden des Heilsmittlers. 1890.

Giesebrecht, Friedr.: Beiträge zur Jesajakritik. 1890. Die Idee von Jes. 52, 13 bis 53, 12. S. 146—185.

von Orelli: Die alttest. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches. 1882. S. 439—459.

Ley, Julius: Historische Erklärung des zweiten Teils des Jesaja. Marburg 1893.

Klostermann, A.: Deuterojesaja. Hebräisch und Deutsch mit Anmerkungen. München 1893.

Sellin, Ernst: Serubbabel. 1898.

König, Ed.: Deuterojesaianisches. Neue Kirchl. Zeitschrift. 1898. S. 895—997.

Kittel, Rud.: Zur Theologie des A. T. 1899, S. 21 ff.

Bertholet, Alf.: Zu Jesaja 53. 1899.

Füllkrug: Der Gottesknecht des Deuterojesaja. Göttingen 1899.

Ley, Jul., Prof. Dr.: Die Bedeutung des „Ebed-Jahwe" im 2. Teil des Propheten Jesaja. Theologische Studien und Kritiken. 1899. S. 163—206.

Schian: Die Ebed-Jahwelieder in Jes. 40—66.

Budde, Karl: Minoritäts-Votum.

Budde, Karl: Die sogenannten Ebed-Jahwelieder. Giessen 1900.

Sellin, Ernst: Studien zur Entstehungsgeschichte der jüd. Gemeinde nach dem babylonischen Exil. I. Der Knecht Gottes bei Deuterojesaias. 1901.

Giesebrecht, Friedr.; Der Knecht Jahwes des Deuterojesaias. 1902.

Roy: Israel und die Welt bei Jesaja. 1903.

Zillessen: Israel in der Darstellung und Beurteilung Deuterojesaias. Z. f. a. W. 1904, S. 251 ff.

Laue: Nochmals die Ebed-Jahwelieder im Deuterojesaias. Theolog. Studien und Kritiken. 1904, S. 319—379.

Maecklenburg: Ueber die Auffassung der Berufstätigkeit des Ebed-Jahwe Z. f. wiss. Theol. 1905, S. 313—343.

Maecklenburg: Das Berufsleiden des Ebed-Jahwe. Z. f. wiss. Theol. 1905, S. 483—517

Gressmann: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. 1905, S. 301—333. Der Ebed-Jahwe.

Feldmann, Franz: Der Knecht Gottes in Jesaias 40—55. 1907, Freiburg i. B.

Sellin: Das Rätsel des deuterojesaianischen Buches. 1908.

von Orelli, Konrad: Der Knecht Jahwes im Jesajabuche. Bibl. Zeit- und Streitfragen. 1908.

Sellin, E.: Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung. Bibl. Zeit- und Streitfragen. 1909, S. 51—60.

3. Verschiedenes.

Findeisen: Er ist begraben wie . . . Neue Kirchl. Zeitschrift. 1898. S. 473—479.

Klostermann: Jesaias in H. R. E. 1900.

Gedankengang.

I. Die textkritisch-exegetische Arbeit an Jes. 53. S. 1—21.

II. Die literarkritische Arbeit an Jes. 53. S. 22—37.

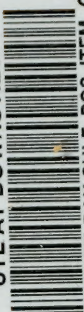
   1. Identität des Verfassers der Ebedjahwestücke und des übrigen Buches Deuterojesaias.
   2. Verhältnis des sog. Deuterojesaias zu Jesaias ben Amoz.

III. Die theologische Arbeit an Jes. 53. S. 38—62.

   1. Die rein geschichtliche Auffassung (Duhm, Bertholet, Marti).
   2. Die prophetisch-messianische Auffassung.
      a. Der Knecht Gottes ein Kollektivum? (Giesebrecht, König).
      b. Der Knecht Gottes eine Einzelperson.
         α. Der Knecht Gottes ein im messianischen Licht geschauter zeitgenössischer Davidide (Sellin).
         β. Der Knecht Gottes der Messias in direkt prophetischer Schauung (Delitzsch, Orelli).



Ernst Röttger's Buchdruckerei (Edmund Pillardy), Cassel.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 11 13 08 013 9